This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 819,382

234.33
Sch22

Gen'l Library
Techny
ept Theol. Dogm.
er B. No. 6

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARIES

Oratio est magistra veritatis, virtutis disciplina, lumen cordis, sola-
men pressurae, fugatrix tristitiae
ablatrix timoris, nutrix devotionis, pro-
ductrix lacrimarum. Quid jam plura [illegible]
nisi arbor lignum et stirps [illegible]
ad quae [illegible]. Tu ergo Domine [illegible]
[illegible] semper et [illegible] et [illegible]
bonis operibus jugiter [illegible]
[illegible] [illegible] Christum [illegible]
[illegible].

Amico et fratri praedilecto
Hermanno [illegible]
animum demum [illegible]
Franciscus [illegible].

Conscripta in [illegible] SS. Petri et Pau[li]
18

Dr. Hüser

Natur und Gnade.

Mainz,
Druck von Florian Kupferberg.

Natur und Gnade.

Versuch

einer

systematischen, wissenschaftlichen Darstellung

der

natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen.

Von

Dr. Matthias Joseph Scheeben,

Professor im Erzbischöflichen Priesterseminar in Cöln.

Decet, quod didici, non a me ipso pessimo praeceptore, sed ab illustribus ecclesiae viris.
Hier. in epit. Paulae.

Mit hoher oberhirtlicher Genehmigung.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1861.

BT
761
.S36x
1861

BRC 23/377

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 12. Febr. 1861.

Ad. Fr. Lennig,
Vic. Gen. et Cap. Eccl. cathedr. Decanus.

1753170 790

Vorrede.

Die Absicht und der Plan dieser Arbeit sind in der Einleitung, sowie aus der derselben vorgesetzten analytischen Uebersicht des Ganzen ersichtlich. Es würde schwer sein, in der Kürze, welche eine Vorrede verlangt, mich darüber auszusprechen, um das Interesse des Lesers für dieselbe zu gewinnen. Der Titel besagt einfach, daß hier eine systematische, wissenschaftliche, möglichst gründliche und allseitige Darstellung von Natur und Gnade gegeben werden soll, namentlich insofern die eine sowohl wie die andere die Grundlage einer eigenthümlichen Lebensordnung und Lebensentwicklung ist. Vorzüglich soll dadurch erreicht werden, daß die Uebernatürlichkeit der christlichen Heilsordnung in ihrer ganzen Erhabenheit und ihrem vollen Glanze und Reichthume hervortrete. Diese Hervorhebung und Entwicklung des übernatürlichen Charakters des Christenthums scheint uns eine Hauptaufgabe der Zeit für Wissenschaft und Leben zu sein, um dem theoretischen und praktischen Naturalismus und Rationalismus, der alles specifisch Christliche zurückzudrängen und aufzuheben sucht, entschieden und kräftig entgegen zu treten.

Wie die Bestimmung der Natur des Menschen ihren Einfluß auf das ganze Gebiet der Philosophie ausübt, so hat auch die Bestimmung der Stellung des Menschen im Christenthum die größte Bedeutung für das ganze System seiner Geheimnisse. Wenn dieses über der Natur und Vernunft hinausliegt, kann auch der Mensch nicht seiner Natur nach ein Glied desselben sein; er muß selbst

gewiſſermaßen eine neue höhere Natur erhalten und durch ſie in eine höhere Stellung eingeführt werden, um in neue geheimnißvolle Verbindungen mit übernatürlichen Dingen und in ein neues höheres Leben einzutreten.

Die Gnade gibt dem Menſchen einen ſolchen höheren Zuſtand und ſolches höhere Leben. Sie fügt zur Natur eine zweite gleichſam höhere Natur, die wir füglich Uebernatur nennen können, hinzu, und legt ſo den Grund zu einer ſelbſtſtändigen, höheren, von der natürlichen in jeder Beziehung unterſchiedenen Ordnung der Dinge für den Menſchen.

Den Unterſchied, Gegenſatz und die Verbindung dieſer beiden Ordnungen der Dinge für den Menſchen, deren eine die Natur, die andere die Gnade oder die Uebernatur zur Grundlage und zum Mittelpunkte hat, zu entwickeln, haben wir uns in dieſer Arbeit vorgenommen. Die Anwendung dieſer Lehre auf die Erklärung und Verbindung aller Geheimniſſe des Glaubens und des chriſtlichen Lebens kann hier nur andeutungsweiſe geſchehen; eine weitere Ausführung muß der Zukunft vorbehalten bleiben. Aber ſchon das, was hier vorliegt, wird genügen, um den hohen, nicht nur ſpeculativen, ſondern auch praktiſchen Werth derſelben zu erkennen.

Was die Quellen betrifft, ſo iſt vorzüglich die Gnadenlehre der griechiſchen Väter benutzt worden. Gewöhnlich berückſichtigt man in unſerer Frage faſt ausſchließlich die Lehre der lateiniſchen Väter gegen die Pelagianer; man betrachtet den heil. Auguſtin ausſchließlich als den doctor gratiae. So ſehr er dieſen Namen verdient, darf man jedoch nicht vergeſſen, daß ſein Standpunkt ein ganz eigenthümlicher war; den Pelagianern gegenüber brauchte und konnte er die Gnade nicht im Gegenſatze zu der wahren und reinen Natur auffaſſen; er mußte ſie vielmehr der Unnatur, jenem Idol des abſolut unabhängigen und für das Gute ganz indifferenten liberum arbitrium, wie es die Pelagianer fingirten, gegenüberſtellen. Im Gegentheil, die griechiſchen Väter behandelten gerade die Gnade in ihrer Uebernatürlichkeit und göttlichen Erhabenheit über alles auch wahre Natürliche und Creatürliche; ſie brachten dieſelbe in Verbindung mit den Geheimniſſen der Trinität, Incarnation, Euchariſtie. Dem

rationalistischen Nestorianismus gegenüber wiesen sie in der Gnade, wie in der Incarnation eine übernatürliche, geheimnißvolle Verbindung mit der Gottheit nach; und auf der anderen Seite gegen Manichäer, Gnostiker und Eutychianer bestimmten sie auch den Unterschied und Gegensatz zwischen Natur und Gnade, kraft dessen diese in jener nicht ganz aufgeht und sogar eine gewisse Selbstständigkeit besitzt. Diese Väter, welche die naturalistische und rationalistische Richtung, der Nestorius angehörte und die auch schon früher in den Arianern hervorgetreten war, schon damals mit so großer Tiefe und Schärfe siegreich bekämpft haben, wie namentlich Cyrill von Alexandrien, wären für uns die besten Quellen zur Bekämpfung des neueren Rationalismus; und doch werden gerade sie am wenigsten studirt.

Unter den vorzüglichsten Theologen, welche den Gegenstand behandelt haben, ist vor Allen der heil. Thomas zu nennen, der uns eigentlich den Plan und die Prinzipien vorgezeichnet hat. Dazu kommt dann das classische Werk von *Dom. Soto*, de natura et gratia, auf dem Concil von Trient geschrieben, das Riesenwerk von *Fr. Suarez*, de gratia, in zwölf Büchern, und *Isaaci Habert*, Theologia Graecorum Patrum de gratia. Am meisten hat der Jesuit *Jo. Martinez de Ripalda* unseren Gegenstand ex professo behandelt in seinem großen Werke de ente supernaturali.

Die Abhandlung ist in der Form einer speculativen Entwicklung gehalten, weil man hoffte, daß dadurch zunächst distincte Begriffe am Leichtesten gewonnen würden. Alles ist jedoch an die theologischen Quellen: Schrift, Väter und Kirchenlehre angelehnt, damit es nicht aus der Luft gegriffen erscheine. Die Gewißheit des Gesagten soll nur von den daher beigebrachten Argumenten abhängen; eine Bestimmung der theologischen Censur der Sätze, so wichtig diese sonst ist, ist hier absichtlich ganz umgangen. Der Verfasser getraute sich nicht, eine solche zu geben, weil er zu sehr die Incompetenz seines Urtheils anerkennt; er hofft um so mehr, daß seine Ansichten, in Form einer einfachen Untersuchung vorgelegt, desto billiger geprüft und beurtheilt werden mögen. Viele Sätze werden manchem Leser ganz neu und unbekannt vorkommen. Aber Neuerungen sind es nicht; es sind eben jene Lehren, welche das älteste und ehrwürdigste Depo-

ſitum der Geheimnißlehren des Chriſtenthums bei den heiligen Vätern ausmachen. Der wahre Sinn dieſer alten Väter ſowie der der großen Scholaſtiker iſt eben dem neuen Geiſte unſeres Jahrhunderts abhanden gekommen. Wenigſtens hat der Verfaſſer die Abſicht, ut doceat id, quod didicit non a se ipso, sed ab illustribus ecclesiae viris.

Er fühlt nur zu wohl, wie wenig ſeine ſchwachen Kräfte der befriedigenden Löſung der geſtellten Aufgabe gewachſen ſind. Nichtsdeſtoweniger hat er den Verſuch gewagt, nun eine allgemeinere Aufmerkſamkeit dieſem Punkte zuzuwenden, damit dann Andere mit geſchickterer Feder denſelben nach Würdigkeit behandeln. So oft er auf dieſem ſchwierigen Wege das Ziel verfehlt hat, kommt es den Sachverſtändigen zu, es zu beurtheilen, dem Verfaſſer, es zu bekennen und dir, lieber Leſer, es zu verzeihen. Und wenn du zur Verzeihung auch noch als Freundſchaftsdienſt hinzufügen wolleſt, ihm die Irrthümer anzuzeigen, wirſt du ihn immer gelehriger zum Hören, als jetzt verwegen im Reden finden.

Hiermit möchte ich die Vorrede ſchließen, wenn ich nicht glaubte, gleich von vornherein mich mit meinen Leſern über einen beſonderen Punkt noch verſtändigen zu müſſen. Ich habe es gewagt, die Gnade im eigentlichen Sinne, die Gnade der Kindſchaft, durch die wir der göttlichen Natur theilhaft werden und welche in dieſer Arbeit in Gegenſatz zur Natur tritt, durchweg mit dem Worte „Uebernatur" zu bezeichnen. Der Sinn und die Berechtigung des Ausdrucks an ſich wird im Verlaufe von ſelbſt ſich herausſtellen. Weil er jedoch in gewiſſer Beziehung, und namentlich in der Anwendung, die ich davon mache, neu erſcheinen mag und ſomit Manchen befremden könnte, nehme ich die Geduld des gütigen Leſers noch etwas in Anſpruch, um mich darüber zu erklären.

Wie oben angedeutet, ſoll hier die Gnade als die Grundlage einer eigenthümlichen höheren, übernatürlichen Lebensordnung der natürlichen gegenüber behandelt werden. Wenn dieſes mit Erfolg geſchehen ſoll, müſſen wir einen kurzen und prägnanten Kunſtausdruck haben, mit dem wir ſie in dieſer Eigenſchaft deutlich und beſtimmt bezeichnen können. Das Wort Gnade kann erſtens auch auf

die Natur und natürliche Dinge bezogen werden und wird in der That häufig mißverstanden, indem man es auf alle unverdiente Liebe Gottes zu uns, auf alle Wirkungen derselben, auch die natürlichen, auf jeden, auch den einfach moralischen, Gott gefälligen Zustand im Menschen bezieht; aber auch auf wirklich übernatürliche Gegenstände angewandt, kann es an sich alles Uebernatürliche, die übernatürliche Liebe Gottes zu uns und alle Wirkungen derselben bezeichnen. Wir könnten bei den durch die heilige Schrift und den kirchlichen Gebrauch geheiligten Ausdrücken „heiligmachende Gnade, Gnade der göttlichen Kindschaft, Theilnahme an der göttlichen Natur" stehen bleiben. Diese bezeichnen die Sache ziemlich unzweideutig, sind jedoch nicht scharf und prägnant genug, um als termini technici in unserem Plane zu dienen. Ein solcher muß gerade das ausdrücken, was der Apostel mit nova creatura, die Väter mit καινὴ φύσις, εἶδος δεύτερον etc. bezeichnen. Im Deutschen sind wir so glücklich, nicht nur das Adjectiv „Uebernatürlich", als Gegensatz zu „Natürlich", sondern auch das Substantiv „Uebernatur" im Gegensatz zu „Natur" zu besitzen, obgleich dasselbe erst in der letzten Zeit mehr in Gebrauch gekommen ist. Dieses hat alle jene Eigenschaften, die man wünschen kann. Der Verlauf der Abhandlung muß es zeigen, ob die ausgedehnte Anwendung desselben wirklich so nützlich, ja gewissermaßen nothwendig sei, wie sie dem Verfasser erschienen ist.

Auf den ersten Blick wird Mancher glauben, dieser Ausdruck sei *schwer verständlich* und könne sogar grobe Mißverständnisse herbeiführen. Für's Erste sind wir der Ansicht, daß er nur Denjenigen schwer verständlich ist, welche gar keinen klaren Begriff von einer übernatürlichen Lebensordnung im Menschen haben, und daß er folglich durch den Nachweis und die gründliche Erklärung derselben seine volle Erklärung und Berechtigung finden wird. Für's Zweite gibt es kein Wort, das nicht mißverstanden werden könnte. Und gerade in unserer Sache werden durch die relative Unbestimmtheit aller anderen Ausdrücke, die hier gewöhnlich gebraucht werden, die größten Mißverständnisse hervorgerufen. Uebernatur kann an sich die über einer niederen stehende höhere Natur eines anderen Wesens, also namentlich die höchste Natur, die göttliche, bezeichnen; aber

eben deßhalb ist uns Uebernatur in der Natur das, was in der niederen menschlichen Natur eine Participation der höchsten göttlichen Natur nach ihrer Eigenthümlichkeit ist.

Damit sei diese Arbeit dem billigen Urtheile der Leser und dem Segen Gottes, zu dessen größerer Verherrlichung in den Geheimnissen seiner Gnade sie bestimmt ist, empfohlen. Eine freundliche Aufnahme derselben wird den Verfasser zu ferneren Versuchen ermuntern, um von dem in ihr gewonnenen Standpunkte aus die Bedeutung und den Zusammenhang der übrigen Geheimnisse des Christenthums in ein helleres Licht zu stellen und auf diese Weise auch weiterhin sein Scherflein zur Förderung der ächt christlichen Wissenschaft und des christlichen Lebens beizutragen.

Cöln, in der Weihnachtsoctav 1860.

Der Verfasser.

Analytiſche Ueberſicht.

Die Zahlen zeigen die Seiten an.
o. = oben; u. = unten; m. = mitten.

Einleitung.

Die geiſtige Bewegung der Gegenwart, in welche dieſer Verſuch eingreift, iſt nur die Fortſetzung einer frühern. Dieſe war ein Kampf auf dem ethiſchen Gebiete zwiſchen zwei extremen Auffaſſungen von Natur und Gnade (Pelagianismus, Lutheranismus und Janſenismus) (1—2.), ihre Vermittlung in der Kirche geſchah durch den Unterſchied einer doppelten ethiſchen Ordnung. (3—4.)

In ähnlicher Weiſe ſind heutzutage zu vermitteln die Extreme auf dem intellectuellen Gebiete (Rationalismus — Fideismus) durch den Unterſchied einer doppelten Ordnung der Erkenntniß. (5—8.)

Die Bewegung muß ihren Abſchluß erreichen auf ontologiſchem Gebiete durch die Unterſcheidung einer doppelten, auf Natur und Uebernatur gegründeten Ordnung des Seins, einer natürlichen und einer übernatürlichen. (8—10 m.) Die übernatürliche Ordnung der Dinge iſt die dem Chriſtenthum ſpecifiſch eigenthümliche, durch die es ſeinen wahrhaft übernatürlichen, geheimnißvollen und heiligen Charakter hat; ihre diſtincte Erkenntniß iſt ſomit von der größten Bedeutung für die Wiſſenſchaft und das Syſtem ſeiner Geheimniſſe. (10 m. — 12.)

Erſtes Kapitel.

Vorläufige Beſtimmung

der zur Unterſcheidung jener doppelten Ordnung nöthigen Worte und Begriffe.

§. 1. Natur. Analyſe; ſie iſt beſonders die aus der Weſenheit einer Sache entſpringende Beſchaffenheit, durch welche dieſe die Grundlage einer beſtimmten Thätigkeit und Lebensentwicklung iſt.

§. 2. „Natürlich." Analyſe; beſonders iſt es das, was zur Natur im obengenannten Sinne gehört, oder aus ihr hervorgeht, oder ihr entſpricht.

§. 3. „Uebernatürlich" iſt nicht einfach das Nicht-natürliche, ſondern das, was über der Natur, nehme man ſie als die ſinnliche, oder überhaupt als die geſchaffene Welt, ſteht, als höheres Sein, oder höhere Urſache, oder höhere (über ihre Kräfte hinausliegende) Wirkung.

Näher ist es ein solches höheres Sein (oder Wirklichkeit in allen Kategorien, Eigenschaften, Kräfte, Thätigkeit, Beziehungen), das in die Natur selbst hineingelegt, oder vielmehr zu ihr hinzugefügt worden ist (19.), was zugleich übernatürlich sein kann als Ursache oder Wirkung. (20 o.)

Positiv ist das Uebernatürliche in einer niedern Natur, die Theilnahme an den Eigenthümlichkeiten einer höheren.

§. 4. Uebernatur ist das Uebernatürliche, insofern es nicht nur zur Natur irgendwie ein höheres Gut hinzufügt, oder der Güter einer höheren Natur theilhaft macht, sondern insofern es die ganze Natur in jeder Beziehung über sich selbst erhebt, verklärt und auf die Stufe einer höheren Natur stellt; sie ist gleichsam eine zweite höhere Natur des Wesens, die es nicht aus sich selbst, sondern durch äußere Mittheilung hat. (21—23.)

§. 5. Vergleich und weitere Analyse der genannten Worte und Begriffe.

Uebernatürlich ist positiv das zur Uebernatur, wie natürlich das zur Natur Gehörende. (23.) Die Uebernatur und das Uebernatürliche sind keine neue Substanz, aber auch keine bloße Entwicklung der Natur, oder eine Richtung derselben auf eine höhere Natur; sie ist eine von Außen mitgetheilte höhere, verklärende Beschaffenheit der Natur (24—28 o.). Die Participation einer höheren Natur supponirt schon in der niederen eine Verwandtschaft mit ihr; insofern sind Natur und Uebernatur verwandt, und ist diese das Complement von jener (28—29.), aber keine Steigerung oder Entwicklung derselben. (29—30.)

Art und Weise, das Natürliche vom Uebernatürlichen zu unterscheiden. Zuerst wird gehandelt von der Natur und dem Natürlichen, dann von der Uebernatur und dem Uebernatürlichen.

Zweites Kapitel.

Die Natur und die natürliche Lebensordnung. (33.)

Begriff der Natur. Die Natur ist die aus der Wesenheit einer Sache entspringende Beschaffenheit, durch die jener eine bestimmte Kraft und Tendenz für eine bestimmte Lebensentwicklung zukommt. Ihre Bedeutung der Gnade gegenüber. — In jenem Begriffe liegen drei wichtige Prinzipien:

1) Jedes Wesen hat mit seiner Wesenheit eine, gleich dieser gute und unverwüstliche, und zugleich eine wahre Natur, nämlich active Kraft und Tendenz zu einer gewissen Thätigkeit. (34—38.)

2) Der nothwendige und natürliche Kreis der Entwicklung eines Wesens ist der und nur der, welcher den in der Natur liegenden activen Kräften entspricht. (38—40.)

3) Die Kräfte der Natur, wie sie selbst, gründen sich auf die Wesenheit der Sache, und werden nach ihr beurtheilt.

Die menschliche Natur im Besondern.

§. 1. Die Totalnatur des Menschen in ihrer Einheit.

Die Prinzipien der Natur, Geist und Materie, sind in natürlicher Einheit verbunden; aber ihr Gegensatz ist Ursache, daß durch ihre

natürlichen Kräfte keine ungestörte und unauflösliche Einheit zwischen beiden hergestellt werden kann, und daß der obere Theil in der Verbindung mit der Materie von seiner eigenthümlichen Vollendung zurückgehalten wird. (41—45 u.) Daher kann die Totalnatur nach ihren natürlichen Kräften als solche keine absolut einheitliche und stetige Vollendung erreichen, und muß eine solche ihr nur in ihrem oberen geistigen Theile in seiner Trennung zu Theil werden. (45 u. — 49.)

§. 2. Die geistige Natur des Menschen,

in der seine positive specifische Lebensentwicklung und Vollendung liegt. (49.)

1. Die Vollendung der geistigen Natur besteht im Allgemeinen und abstract in der vollen Entfaltung ihrer Kräfte, nämlich in ihrer Verbindung durch Erkenntniß und Liebe mit der höchsten durch sie erreichbaren Wahrheit und Güte (beatitudo, innerliches Ziel), und in der Bethätigung aller moralischen Verhältnisse (geordnete Stellung zu andern Wesen, äußerliches Ziel). (50—52 o.) Der reine Geist kann in einem Augenblicke zu seiner abgeschlossenen vollkommenen natürlichen Vollendung gelangen. (52—53 u.) Der menschliche Geist im Körper ist dagegen einer allmäligen Entwicklung und Bewegung nach seiner vollen Vollendung unterworfen (Unvollkommenes Ziel.) (53 u. — 54 u.)

2. Im Besondern und concret besteht — das vollkommene natürliche Ziel des geschaffenen Geistes, wie er es in seinem reinen Sein und in seiner reinen Kraft erreichen soll, a. in der Erkenntniß der höchsten durch seine Natur erreichbaren Wahrheit, nämlich in der Erkenntniß Gottes als des Schöpfers aus der geschaffenen Natur (54 u. — 57 u.); — b. in der Liebe des höchsten Guten, mit dem er durch seine Natur in Verbindung steht, nämlich in der Liebe Gottes als des Schöpfers und höchsten Herrn der Natur. (57 u. — 58 u.) Das äußere Ziel wäre Herstellung der moralischen Verhältnisse zu Gott und den übrigen Geistern. (58 u.)

Das unvollkommene Ziel des menschlichen Geistes in seiner Verbindung mit dem Körper ist die in diesem Zustande mögliche Verbindung mit Gott durch dieselbe Erkenntniß und Liebe und die Bethätigung der moralischen Verhältnisse zu Gott, zum Nächsten und zur eigenen Sinnlichkeit. (59 u. — 61.) Natürliche Moral, natürliche Tugenden. (62.) Die Lebensordnung der reinen Natur und ihre Gegensätze. (63.)

Für diese Ordnung besitzt die menschliche Natur auch im gegenwärtigen Zustande physische active Kraft und Tendenz (64.); — ihre Schwäche hindert nur die volle, leichte, rasche und entschiedene Entwicklung der Kraft — daher ist eine Aushülfe von Seite Gottes nothwendig — aber diese braucht an sich nicht die eigenlich übernatürliche Offenbarung und Gnade zu sein — obgleich in der Wirklichkeit zunächst nur diese angeboten wird. (64 u. — 67 u.)

Sicherheit der wichtigsten Punkte nach der Kirchenlehre. (68 o.) Einige Bemerkungen über das Schicksal derselben bei den Vätern und Theologen. (68—71.)

Drittes Kapitel.

Die Gnade oder die Uebernatur und die übernatürliche Lebensordnung. (72.)

§. I. Einleitung und vorläufige Grundbestimmungen.

Die auf die Natur des geschaffenen Geistes gegründete Lebensordnung ist eine in sich beschränkte derjenigen gegenüber, welche der höchsten göttlichen Natur eigenthümlich ist. (72.) — Die göttliche Natur mit ihrem Leben kann nur durch ein Wunder der geschaffenen Natur mitgetheilt werden. (73.) — Dieses Wunder ist der Glanzpunkt der übernatürlichen Offenbarung (74.), nur aus ihr muß es erkannt werden.

Die Uebernatur als Erhebung der Natur, höheres Lebensprinzip, Partiecipation der göttlichen Natur 2 Petr. 1, 4. ausdrücklich ausgesprochen. (75 u. — 77.)

Nähere Bestimmungen derselben aus den Vätern.

I. In ihrem Verhältnisse nach Unten zur Natur setzt sie 1. diese als in ihrer Art vollendet voraus — 2. selbst insofern dieselbe ein Ebenbild Gottes ist, — ist sie 3. außer ihr, d. h. sie geht nicht aus ihr hervor, sondern trifft von Außen hinzu, — ist sie 4. über ihr, um sie zu erheben — 5. zu einer höhern idealen Vollendung — 6. durch eine höhere heilige Weihe. (78—80.)

II. In ihrem Verhältnisse nach Oben zur göttlichen Natur, ist sie 1. deren höheres und vollkommenes Bild, — sie führt 2. eine besondere höchst innige Verwandtschaft mit ihr ein, — nämlich 3. die einer wahren und eigentlichen Kindschaft, — die 4. durch Gnade, nicht durch die Natur (weder die göttliche noch die creatürliche) ertheilt wird, — und 5. der Creatur die Fülle der göttlichen Liebe nicht bloß durch leeren Affect, sondern durch die Wirklichkeit einer besondern Liebenswürdigkeit zuwendet (heiligmachende Gnade).

§. II. Die Gnade und die Uebernatur erklärt in dem Verhältnisse der Kindschaft Gottes, das durch dieselbe entsteht. (83 ff.)

Die Creatur im Allgemeinen, die geistige insbesondere hat durch ihre Natur ein irgendwie der Kindschaft analoges Verhältniß zu Gott (83.), aber nicht das eigentliche, dessen Charakter ist die Einheit mit dem Vater in Natur, Leben, Liebe, Besitz und Seligkeit. (84.)

Die Kindschaft in diesem Sinne ist nur dem eingebornen und natürlichen Sohne Gottes durch seine Natur eigen (86.) — nicht aber dem geschaffenen Geiste, der ihm gegenüber von Natur vielmehr das Verhältniß einer, wenngleich milden, Knechtschaft zu Gott hat. (87.) Diesem kann sie nur verhältnißmäßig und durch die Gnade des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes mitgetheilt werden. (89—91.)

Die höhere Kindschaft des geschaffenen Geistes ist also eine Adoptivkindschaft (91 u. — 92.) — aber darum nicht rein äußerlich, wie die unter Menschen bestehende, welche jede Zeugung ausschließt. (92.) —

Sie schließt eine Zeugung in sich ein. Denn die generatio ist origo viventis a vivente — conjuncto — in similitudinem naturae; Gott aber theilt seinen Kindern ein neues Leben (93.) — und zwar ein dem seinigen specifisch ähnliches mit (94.) — durch die innigste Verbindung seines Wesens mit der Seele. (95 f.)

Wegen der Realität dieser Kindschaft wiederholt sich auch in ihr in verhältnißmäßiger Weise das Verhältniß der dreifachen Einheit, das der natürliche Sohn zum ewigen Vater hat. Die Uebernatur gibt eine Einheit der Aehnlichkeit in der göttlichen Natur mit Gott (Vergöttlichung θέωσις) (99 ff.) — und eine doppelte Einheit der Verbindung, nämlich des Vaters mit dem Sohne durch die Zeugung (101 u.) — und des Sohnes mit dem Vater durch seine auf ihn zurückgerichtete Thätigkeit, namentlich die Liebe. (102 u. ff.) An diese Einheit mit dem Vater schließt sich an die Einheit des Besitzes, das Recht auf die Erbschaft der dem Vater eigenthümlichen Reichthümer und seiner Seligkeit (104 f.); — aber die Erlangung der Erbschaft fällt hier mit der vollkommenen Zeugung zusammen, weil sie eben die vollendete Theilnahme an dem Leben des Vaters ist. — Sie besteht vorzüglich in der Anschauung des Vaters, durch welche seine Kinder ihm vollkommen ähnlich werden, und die göttliche Herrlichkeit und das ewige Leben mit dem natürlichen Sohne als dessen Miterben erlangen. (107 f.)

Die unmittelbare Anschauung des Vaters von Angesicht zu Angesicht in seinem Schoße, ist der charakteristische Vorzug des Eingebornen, und daher auch der adoptirten Kinder Gottes (108 f.); — die Verwandtschaft mit dem Vater entsteht somit zunächst durch die Mittheilung des göttlichen Lichtes, jetzt im Glauben. (109.)

§. III. Genauere ontologische und physische Bestimmung der Gnade oder der Uebernatur. (111.)

1. Die Uebernatur ist nicht nur Leben als Lebensact (actus vitae, actus secundus), vielmehr auch als Lebensprinzip, (principium actuum vitalium, actus primus, forma) (111.) — zunächst als höhere Kraft, oder Erhebung der natürlichen Kräfte durch einen übernatürlichen habitus oder eine forma ipsis infusa, die aber nicht substantialis, sondern accidentalis ist. (113.). Dann aber

2. hat diese höhere Kraft als ontologische Grundlage ein höheres Sein, das zur Substanz des Geistes hinzutritt; oder vielmehr die höhere forma, Bestimmung der natürlichen Kräfte gründet sich auf eine höhere, verklärende und erhebende forma, Bestimmung und Beschaffenheit der natürlichen Substanz; die Auffassung ist von der größten wissenschaftlichen Bedeutung. (114 ff.)

Jene Beschaffenheit ist eine Verklärung der natürlichen Immaterialität und Geistigkeit der Seele durch Theilnahme an der göttlichen, oder eine Partizipation der göttlichen Natur in ratione naturae, (118 u. — 120.)

3. Die Partizipation der göttlichen Natur bringt mit sich eine Partizipation der göttlichen Intellectualität, indem sie die

Seele zur Anschauung des der göttlichen Erkenntniß specifisch eigenthümlichen Objectes befähigt. Daher hat die Gnade nicht nur einen moralischen, sondern auch einen physischen Charakter. (120 u. — 123 m.)

4. Die Liebe ist nicht die Grundthätigkeit und tiefste Offenbarung der Uebernatur (123.), aber das sichere Zeichen ihres Vorhandenseins. (124.) Die Uebernatur kann nicht bestehen ohne das in der Liebe enthaltene Streben nach ihrer vollkommenen Entfaltung im Lichte der Glorie; daher ist sie mit der Liebe untrennbar verbunden, nicht so mit der unvollkommenen übernatürlichen Erkenntniß, dem Glauben. (125—127.)

Zusammenfassung der Resultate dieses §. (127.)

§. IV. Corollarien aus dem Gesagten über die Eigenschaften und Folgen der Uebernatur. (128.)

a. Durch sie als durch eine Theilnahme an der göttlichen Natur erhält der Geist ein höheres Sein; er wird Licht, heilig, Geist nach Art Gottes, ja in gewissem Sinne göttlich und Gott. (128.)

b. Sie bewirkt in ihm die innere Würde der Kinder Gottes und das erhabenste aller Rechte, den Anspruch auf die Erbschaft Gottes; — ferner

c. das innigste Verhältniß zu Gott, wahre Freundschaft, wahre Freiheit der Kinder Gottes (Freiheit von seiner Herrschaft) — und Theilnahme an seiner Herrschaft (129.), — und

d. ein besonderes Verhältniß (sec. appropr.) zu den göttlichen Personen; der Mensch wird Sohn des Vaters, Bruder des Sohnes, Tempel des heiligen Geistes; die Seele auch eine Braut des Wortes. (129 ff.) Namentlich wird die Seele

e. nur durch die Uebernatur ein vollkommenes, unmittelbares Bild Gottes, sowohl nach der Einheit der Natur (131—132 u.) — als nach der Dreiheit der Personen im trinitarischen Prozesse. (132 u. ff.) Von Natur ist der Geist ein Bild Gottes nur in unvollkommener Weise, oder insofern er die Anlage (potentia obedientialis) für das übernatürliche Bild hat. (135.)

Die Uebernatur oder die Gnade wird gewöhnlich in die innigste Verbindung mit dem heiligen Geiste gebracht; in dieser Verbindung treten ihre beiden Haupteigenschaften, Geistigkeit und Heiligkeit, besonders hervor. Daher

f. Uebernatürliche Geistigkeit. Analyse von Geist. 1. Geist als Hauch, Bewegung; daher die dritte Person in Gott Geist, als gehaucht und als Terminus, in dem sich die Bewegung der Liebe in Gott vollendet (136—137.); 2. Geist als subtile, erhabene, lichte und freie Substanz. Verbindung beider Analogien. (138.) Doppelter und dennoch verwandter Sinn des Ausdruckes: Ein Geist mit Gott werden. (139.) Der Geist als Bewegung ist nur dann wahrhaft geistig, wenn diese vom Geiste (als Substanz) herkommt und auf ihn zurückgeht. (139 u.) Doppelte Geistigkeit des Seins und der Bewegung im Menschen, eine natürliche und übernatürliche. Geistliches Leben in christlichem Sinne. (140 m. — 141 m.)

Der Gegensatz von Spiritalis homo und animalis homo ist ein anderer von philosophischem, ein anderer von christlichem Standpunkte. Vom christlichem ist Spiritalis homo, der nicht nach und durch seinen Geist, sondern aus, nach und durch den Geist Gottes lebende Mensch. (141—142 u.) Ihm steht conträr gegenüber der natürlich animalische (142 u.), contradictorisch aber auch der natürlich geistige Mensch, der im Vergleich mit ihm noch animalisch genannt werden kann. (143 f.) Anschauung der ältesten Väter hierüber. (144—145 m.)

Durchführung der Idee, wie das natürlich-geistige Leben vermöge seiner relativen Zersplitterung, Finsterniß und individuellen Beschränktheit dem übernatürlich-geistigen in ähnlicher Weise nachsteht, wie ihm selbst das rein animalische. (145—147.)

Verhältniß der übernatürlichen Geistigkeit in uns zur Person des heiligen Geistes.

Ihre Production wird dem heiligen Geiste zugeschrieben, so zwar, daß er in der Geistigkeit der Liebe eine Participation der seinigen und insofern sich selbst gibt, in der Geistigkeit der Natur die Participation der göttlichen Natur und des göttlichen Lichtes von Vater und Sohn auf uns überleitet. (147.)

In der übernatürlichen Geistigkeit wird uns also der heilige Geist selbst verbunden, zwar nicht so, daß die Verbindung mit ihm jene formell ausmachte, da sie eine uns inhärirende Beschaffenheit ist, sondern so, daß er 1. die absolute und unmittelbarste causa efficiens und exemplaris derselben ist (144.) — 2. in Folge davon auch sich in ihr als unmittelbares Object besitzen und genießen läßt, (149 u.) — und 3. dieselbe in ihrem Sein und ihrem Leben unmittelbar und beständig unterhält, wie die Seele das Leben des Körpers. (151.)

Wenn die Väter die Verbindung mit dem heiligen Geiste selbst als ein so hohes Geheimniß bezeichnen, wenn sie dieselbe eine physische, οὐσιώδης u. s. w. nennen, sagen sie Nichts, was aus dem Gesagten nicht vollständig erklärt werden könnte (152.); die weitergehende Ansicht des Petavius ist unklar und entbehrt der Begründung. (153 f.)

g. Die Heiligkeit der Gnade oder der Uebernatur. Die Heiligkeit steht in doppelter Beziehung zum heiligen Geiste, wie auch die Geistigkeit. (154—155 o.)

Die Heiligkeit ist eine besondere Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit der Güte, sowohl der Natur als der Liebe nach, und zwar zunächst in Gott (155 f.); ja sie ist eigentlich etwas Gott Eigenthümliches und kommt der Creatur im natürlichen Zustande höchstens äußerlich zu durch Unterwerfung unter die göttliche Heiligkeit. (156 u. — 157.) Die Uebernatur 1. als Natur läßt die Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit der Güte der göttlichen Natur auf uns übergehen (158.); die Festigkeit, als die Unmöglichkeit mit der Sünde zusammen zu bestehen, ist am charakteristischsten; sie ist vollkommen in der Glorie, unvollkommen, aber doch schon wirklich, in der gratia viae (159—160.); darum heißt die Gnade in höherem Sinne Gerechtigkeit und Unschuld. (161.)

Die Uebernatur läßt uns 2. in der ihr eigenthümlichen *Liebe* ebenfalls an der Heiligkeit, d. h. der Erhabenheit, Reinheit und Festigkeit der Güte *der göttlichen Liebe* participiren, woraus der Charakter der christlichen Heiligkeit besonders erhellt. (162—163.)

Aus dieser Darstellung der Heiligkeit als einer quasi-Natur erklärt sich der Zusammenhang mit der orthodoxen, offenbarten Lehre 1. in den gnostischen und manichäischen Häresien (164.), — 2. in der der Reformatoren.

§. V. *Die Kräfte und Acte der Uebernatur.* (167.)

I. *Im Allgemeinen.* (167—178.)

1. In diesen Lebensacten besteht eigentlich der Substanz nach das mystische Seelenleben; denn das Uebernatürliche ist zugleich mystisch. (167—168.) Warum

2. ihr eigenthümliches Wesen und ihr innerer Unterschied von den natürlichen Acten unbekannt bleiben dürfe und könne. (168—169.)

3. Zur näheren Bestimmung dieser Acte werden sie, wie früher die Acte der Natur (Note S. 50 ff.) in Grundacte des innersten Seelenlebens, die eine Vereinigung mit Gott enthalten, und in rein moralische Acte eingetheilt, welche sich auf die Achtung äußerer moralischer Verhältnisse beziehen. (168 u.) Weil diese auf jenen beruhen und von ihnen getragen werden, jene auch die innerste Offenbarung der Natur resp. der Uebernatur sind, muß man auch in ihnen zunächst den wesentlichen Unterschied der Acte der Natur und der Uebernatur suchen. (169.) Derselbe ist ein *specifischer und substantieller*, ähnlich jenem, der zwischen den Acten zweier Naturen besteht. (170.)

4. Das nächste Object der Erkenntniß der Liebe und des Vertrauens in jeder Natur ist sie selbst; also für die Creatur an sich ihre geschaffene Natur, für Gott die göttliche Natur und Wesenheit.

Die Natur erkennt Gott, liebt Gott, vertraut auf Gott nur insofern sie ihr Schöpfer ist; die Uebernatur als Participation der göttlichen Natur hat mit ihr specifisch dieselbe Thätigkeit, folglich auch unmittelbar dasselbe Object und Motiv, die göttliche Wesenheit. (171—174.)

5. Doppeltes Stadium der übernatürlichen Thätigkeit, je nachdem die Uebernatur selbst als lumen gloriae oder lumen gratiae eine vollkommene oder unvollkommene Participation der göttlichen Natur ist. (174.) Die vollkommene ist der göttlichen Thätigkeit ganz parallel und hat daher ganz dasselbe unmittelbare Object und Motiv. (175.) Der unvollkommenen aber wird in Erkenntniß und Vertrauen jenes Object erst durch die göttliche Thätigkeit und Kraft vermittelt; die Liebe kann jedoch in statu viae substantiell vollkommen sein. (176—177.)

II. Die Thätigkeit der Uebernatur *im Besondern* und zwar im Stadium der Entwicklung.

a. *Der Glaube.* Er ist übernatürlich als Einleitung zur visio beatifica. Der übernatürliche Glaube ist weder überhaupt höhere Gewißheit, — noch jedwede Gewißheit auf Grund der göttlichen Offenbarung (179.) —, noch auch einfach eine durch den Willen in der Intelligenz bewirkte *Unterwerfung* unter das ausgesprochene Urtheil der göttlichen

Wahrheit, welche an ſich auch durch natürliche Kräfte hervorgebracht werden könnte (180.), — ſondern ein Act der innigſten Vereinigung, indem die göttliche Erkenntniß durch die Bewegung des Willens die unſerige zu ſich hinaufzieht, auf ſich ſelbſt unmittelbar und ausſchließlich gründet (alſo Formalobject und Motiv wird), ſie ihrer eigenen Erhabenheit theilhaft macht und ſie ſo auf ihren eigenen Standpunkt ſtellt. (181—182.) Daher der Glaube ſelbſt weſentlich unfehlbar (183—184.); ſein unmittelbarer Gegenſtand Gott ſelbſt und ſeine übernatürlichen Geheimniſſe. (184 u. — 185.)

b. Die Liebe. Vorbemerkungen.

Allgemeiner Begriff von Liebe, Einheit des Affects mit einem Subjecte (einem beſitzenden Gute, amor benevolentiae) — oder einem Objecte (einem zu beſitzenden Gute, amor concupiscentiae.) (186.)

Grund der Liebe Verwandtſchaft; und zwar im erſten Falle Verwandtſchaft in der Beſitzfähigkeit oder Beſtimmung zur gleichen Güte. (187 f.) Da eine ſolche in uns in Bezug auf Gott eine doppelte iſt durch Natur und Uebernatur, iſt auch der amor benevolentiae ein doppelter. (188—189.) Im zweiten Falle iſt es Verwandtſchaft mit einem Objecte, inſofern es den Kräften des Subjectes entſpricht; auch dieſe iſt eine doppelte in uns in Bezug auf Gott, daher ein doppelter amor concupiscentiae. (190.) Parentheſe: Verbindung zwiſchen der wohlwollenden und begehrlichen Liebe Gottes. (190 u. — 192 o.)

Nicht die Verwandtſchaft iſt das Motiv der Liebe; dieſes iſt die Güte Gottes; aber wir ſind für die Bewegung derſelben nur inſofern empfänglich, als wir ihr verwandt ſind, d. h. als wir mit ihr Eins ſind oder Eins werden ſollen. (192—193.) Daraus ergibt ſich 1. wie und wiefern die übernatürliche Güte Gottes Gegenſtand eines natürlichen Actes ſein könne, nämlich nicht als ein mit ſich vereinigendes Motiv (193 u. — 196.) — 2. wie und wiefern die übernatürliche Liebe ſich auf Gott als Schöpfer beziehen könne, nämlich inſofern die natürliche Verwandtſchaft mit Gott in der übernatürlichen aufgeht. (196 u. — 198.)

Das Licht, durch das wir zur übernatürlichen Liebe angeleitet werden, iſt das des Glaubens und der Gnade, nicht das unſerer Vernunft und unſerer Reflexion. (198 u. — 200.) Charakteriſtiſche Eigenſchaften der übernatürlichen vor der natürlichen Liebe (200 u. ff.); vorzüglich ſpecifiſch verſchiedene Innigkeit, (202.) myſtiſche Erhabenheit.

Secundäres Object der übernatürlichen Liebe iſt die geiſtige Creatur nach ihrer übernatürlichen Güte, die ſie als Kind Gottes hat. (204.) Folgerungen daraus. (205.) — Partiale und totale Definition der übernatürlichen Liebe (206.); — ihr Name caritas (206.); — ihr habitus iſt die Grundtendenz der Uebernatur; — deſſen Einfluß auf alle Thätigkeit derſelben, (207.) namentlich die moraliſche.

Charakteriſtik der übernatürlichen moraliſchen Thätigkeit in Bezug auf Gott, den Nächſten, uns ſelbſt (208—209.); ihr weſentlicher, innerer Unterſchied von der natürlichen. (209—210.) Sie wird getragen von der vollkommenen übernatürlichen Liebe zu Gott, oder einer gewiſſen unvollkommenen nämlich überhaupt einer Bewegung nach Gott, als dem

übernatürlichen Gute hin. (210—211.) Uebernatürlichkeit der Furcht, der Eigenliebe, der Reue. (211—212.)

c. Die Hoffnung. Im Allgemeinen ist sie nicht Verlangen, sondern Vertrauen auf das Vermögen, das Verlangte (als ein arduum) zu erreichen. (212.) — Motiv der natürlichen Hoffnung zunächst die Kraft der Natur (Gott nur als Urheber und Fürsorger der Natur), der übernatürlichen die Kraft der göttlichen Natur, (213.) die sich hier in ihrer ganzen eigenthümlichen Größe und Unendlichkeit offenbart, (214—215.) — daher die Unfehlbarkeit, Festigkeit und Erhabenheit der übernatürlichen Hoffnung. (216.)

Trilogie der übernatürlichen göttlichen Tugenden. Ihr Verhältniß zur göttlichen Dreifaltigkeit. (216 u. f.)

Zum Schlusse dieses Kapitels: Gesammtdarstellung des übernatürlichen Lebens aus dem heiligen Maximus Confessor.

Viertes Kapitel.

Verbindung und Vermählung von Natur und Gnade (Uebernatur).

I. Verbindung von Natur und Uebernatur in der Hervorbringung der übernatürlichen Lebensacte. — Doppelte Bedingung aller geistigen Thätigkeit: physische Kraft und Anregung derselben. — Tendenz und Anregung zu allem, auch dem natürlichen Gute, kommt von Gott, ist aber nicht Gnade im Gegensatze zur wahren, sondern nur zur pelagianischen Natur. (219 u. f.) — Zu den übernatürlichen Acten ist die Gnade nothwendig als übernatürliche Lebenskraft (habitualis) und übernatürliche Anregung (actualis). (221—222.) — Inwiefern die actuelle Gnade vor totaler resp. partialer Eingießung der habituellen oder der Uebernatur eine übernatürliche Thätigkeit hervorrufen könne? (222.) Antwort: Weil die Uebernatur der Natur nicht ohne alle Rücksicht auf ihr Verhalten eingegossen wird, (223.) kann und muß die actuelle gratia praeveniens dazu hinreichen, daß die Natur sich für die Aufnahme der Uebernatur entscheide und auf ihre Gesetze eingehe (224—225 m.) — aber die übernatürliche Thätigkeit, auch die, welche mit dem Uebergange verbunden ist, kann erst durch die gleichzeitig eingegossene übernatürliche Kraft wirklich vollzogen werden. Gleichniß der griechischen Väter. (225 u. — 227 o.) Eine Bestimmung der gratia efficax conversionis, welche Gnade und Freiheit zugleich im vollsten Glanze erscheinen läßt. (227—228.)

II. Vermählung von Natur und Gnade (Uebernatur) als das lichtvolle Geheimniß der übernatürlichen christlichen Weltordnung. (228.) Geheimniß im Allgemeinen und daher auch in Bezug auf unseren Gegenstand wird oft unbestimmt und ungenau aufgefaßt. Uns ist das Geheimniß hier ein specifisch Uebernatürliches und Christliches. (229.) Natur kann in Bezug auf die Gnade in dreifacher Weise genommen werden; nur nach der dritten, nach der sie auch im Kap. II. aufgefaßt wurde, ist sie ein mit der Gnade zu vermählender Factor.

1. Natur, als das, was der Mensch absolut aus sich und von sich, ohne allen göttlichen Einfluß, ist und hat:

Nichts, — Unbestimmtheit zum Guten, — Bestimmbarkeit zum Bösen — zur Selbstsucht, — Streben nach dem Niedern im Gegensatz zum Höhern. So ist sie die Quelle der Sünde und kann sich nicht mit der Gnade vermählen, sondern nur mit ihr kämpfen. (230—232.) Dies ist im Grunde die pelagianische Natur; auf sie beziehen sich alle harten Aeußerungen des heil. Augustinus in Bezug auf die Kräfte der Natur ohne die Gnade, und sind daraus zu verstehen. (233—235.)

2. Natur als das, was der Mensch überhaupt an Sein und Lebens-Kraft und -Tendenz besitzt und von Gott erhalten hat. So stellt der heil. Augustinus die wahre Natur und Freiheit der pelagianischen Unnatur und Bestimmungslosigkeit gegenüber. Hier ist die Gnade in der Natur eingeschlossen und begründet die wahre Freiheit als potestas servandae rectitudinis vel recti ordinis in finem supernaturalem. (235 u. — 237.)

In 1. und 2. kann man nicht an eine Vermählung von Natur und Freiheit mit Uebernatur und Gnade denken; höchstens an eine Conciliation als wirklicher (in 1.) oder scheinbarer (in 2.) Gegensätze. So ist es bei Augustinus. (237 u. — 239 m.)

3. Natur als das, was wir aus uns, d. h. bloß kraft unseres vom Schöpfer erhaltenen Wesens Gutes haben, im unmittelbaren Gegensatze zu dem, was wir durch die gnadenvolle Erhebung zu einer Uebernatur erlangen. (239 m.) Wenn wir die Natur so betrachten, sind alle Bedingungen zur Vermählung mit der Gnade als Uebernatur vorhanden (240.); Unterschied — gegenseitige Bedingtheit und Ergänzung (241.) — gegenseitiges Verlangen; (241 u. f.) die Verbindung ist beiderseits eine freie (natürliche Freiheit in der Annahme der Gnade) (244.) — und eine keusche oder jungfräuliche. (245.)

Ideal und Grundlage dieser Vermählung ist die Vermählung der göttlichen Natur in der Person des Wortes mit der menschlichen im Schooße der Jungfrau. (246—248.) In diesen beiden Geheimnissen concentrirt sich die ganze christliche Heilsordnung. (248.)

Gleichwohl wird die Gnade oft der Natur gegenüber gestellt, als wenn sie gegen dieselbe kämpfe. (248.) Dieser Kampf ist a. gegen die Unnatur (vergl. 1.), — b. gegen die sinnliche Natur — c. gegen den Stolz der geistigen; — d. er soll die Natur in ihrem Elende verherrlichen; er löst sich auf in die vollkommenste und innigste Vermählung der Gnade mit der Natur, indem die Schwäche der letzteren in diesem Leben freudig ertragen, im anderen absorbirt werden soll. (—253.) Abschluß.

Epilog.

Einfluß dieser Lehre von der Gnade auf alle übrigen Geheimnisse, — das System der ganzen Glaubenswissenschaft, — das christliche Leben. Populäre Darstellung des heil. Petrus Chrysologus.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erstes Kapitel.

Vorläufige Begriffsbestimmung.

§. 1. Natur 13
§. 2. Natürlich 16
§. 3. Uebernatürlich 17
§. 4. Uebernatur 21
§. 5. Vergleich und weitere Analyse der genannten Worte und Begriffe 23

Zweites Kapitel.

Die Natur und die natürliche Lebensordnung.

Prinzipien über die Natur im Allgemeinen 33
§. 1. Die Totalnatur des Menschen 41
§. 2. Die geistige Natur des Menschen 49

Drittes Kapitel.

Die Gnade oder die Uebernatur und die übernatürliche Lebensordnung.

§. 1. Einleitung und vorläufige Grundbestimmungen 72
§. 2. Die Uebernatur, erklärt in dem Verhältnisse der Kindschaft Gottes, das durch dieselbe entsteht 83
§. 3. Genauere metaphysische Bestimmungen der Uebernatur . . . 111
§. 4. Corollarien über die Eigenschaften und Folgen der Uebernatur 128
§. 5. Die Kräfte und Acte der Uebernatur 166
a. Der Glaube 178
b. Die Liebe 185
c. Die Hoffnung 212

Viertes Kapitel.

Verbindung und Vermählung von Natur und Gnade. 219
Epilog 254

Einleitung.

Die große und lebhafte Bewegung in den religiösen Fragen der Gegenwart, die bis jetzt noch immer zwischen zwei Extremen schwankt, ist nur die Fortsetzung eines Kampfes, der in den letzten Jahrhunderten die Kirche so sehr beschäftigte und erschütterte: ein Umstand, der leider nur zu wenig berücksichtigt wird. Derselbe Kampf, der seit mehreren Jahrhunderten auf dem ethischen Gebiete geführt worden ist, wurde in der neueren Zeit auf das intellectuelle Gebiet hinübergespielt.

Auf dem ethischen handelte es sich um zwei entgegengesetzte Anschauungen, zwischen denen die katholische in der Mitte liegt. Die eine war, daß die Natur des Menschen zu allem Guten, dessen sie irgend wie fähig ist, und namentlich dem christlich Guten, wenigstens den Keim in sich trage, daß sie nur äußerer entwickelnder Einflüsse bedürfe, um jenen Keim zur vollen Blüthe zu entwickeln. Dieses war die pelagianische (und socinianische) Anschauung, deren ganze Schärfe und Eigenthümlichkeit aber erst recht im Semipelagianismus hervortrat, in welcher leider auch manche Theologen der Neuzeit die ihrige wiedererkennen würden. Ihr trat eine andere entgegen, welche behauptete, die Natur des Menschen, wie sie jetzt durch die Erbsünde geworden, sei für alles wahrhaft Gute und alle höhere Sittlichkeit völlig unfähig, trage auch nicht einmal einen Keim für irgend welches Gute in sich, kraft dessen sie dasselbe wenigstens anfangen, wenn auch nicht vollkommen herstellen könne; und dies war die lutherische und jansenistische.

Den Kampf gegen erstere Ansicht hatte die Kirche schon vor einem Jahrtausend durch einen ihrer größten Geister, den heil. Augustinus, auf das Glänzendste geführt und den stolzen Irrthum in der kürzesten Zeit erstickt. Nichts desto weniger hatte er Raum genug, alle Phasen einer reichen Entwicklung und ununterbrochenen Verfeinerung zu durchlaufen; und so mußte auch seine Bekämpfung

von Schritt zu Schritt mit größerer Sorgfalt und Vorsicht von Seiten der Kirche betrieben werden. Immer klarer enthüllte sich der wahre Angelpunkt der Sache; es wurde endlich der Irrthum mit der Wurzel ausgerissen, die Lehre Augustins in seinen letzten Büchern zum Glaubenssatz erhoben und festgesetzt. Und diese war, daß der Mensch für jenes Gute, für das er von seinem Schöpfer bestimmt war und für das er ursprünglich die Kraft erhalten hatte, durch die Erbsünde alle Befähigung und Kraft verloren habe, so zwar, daß auch nicht einmal mehr der Keim in ihm sei, an den sich die äußeren Einflüsse anschließen könnten, um denselben zu entwickeln und das, was in ihm gegeben wäre, auszuführen.

Aber eben diese Lehre der Kirche und die ganze Begründung derselben durch den heil. Augustinus wurde zu Gunsten des anderen Irrthums ausgebeutet. Weil nämlich die Kirche lehrte, daß durch die Erbsünde das wahre Leben der Seele nicht nur gehemmt, sondern auch mit der Wurzel in dem letzten Keime ausgerissen sei, und die Seele so alle Kraft und Tendenz verloren habe, ihre ursprüngliche Bestimmung zu erreichen, folgerte jener Irrthum, daß die Seele alles höhere Leben, alle Kraft für alle wahre Sittlichkeit und Religiösität, die Fähigkeit für alles Gute verloren habe und so entweder in ihrer Substanz (Luther), oder in ihren Kräften (Bajus), oder in ihren Neigungen (Jansenius) böse und verderbt geworden sei. Auch gegen diesen Irrthum, wie er sich stufenweise entwickelte und verfeinerte, wurde der Kampf von Seiten der Kirche entschiedener und sorgfältiger geführt und bei dem hohen Standpunkte der kirchlichen Wissenschaft dogmatisch noch eher vollendet als der erstere, nämlich durch die allseitig eingehende Verdammung der Lehre des Bajus. Dieselbe beleuchtete den ganzen Gegenstand mit einer so großen Klarheit und Umsicht, daß sie auch schon der mit allem Aufwande von Sophistik und Spitzfindigkeit fortgesponnenen Verfeinerung und Sublimation der verdammten Lehren, wie sie nicht nur von Seiten der häretischen Jansenisten, sondern leider auch von kirchlichen Theologen ausging, vorgriff, und einen Maßstab aufstellte, nach dem alle jene im Grunde auf dasselbe hinauslaufenden Theorien zu beurtheilen sind. Dieses geschah durch die Erklärung, daß Gott den Menschen mit den Gaben allein, die er jetzt bei seiner Geburt besitzt, habe schaffen können; daß dieser darum auch so noch immer ein gutes Werk Gottes sei und folglich auch so noch immer als des Guten fähig, ja die Kraft zu diesem Guten in sich tragend und mit dem Streben, sie zu entwickeln, in die Welt trete; daß er mit seiner angeborenen Kraft noch wirklich moralisch Gutes thun könne,

ja sogar an sich die Fähigkeit besitze, den höchsten Act der Sittlichkeit, die Liebe zu Gott, als den Urheber der Natur, zu erwecken.

Wo liegt nun aber der Schlüssel, um den Weg zu finden, den die Kirche zwischen zwei geradezu contradictorisch scheinenden Lehren betreten hat, von denen jede einzeln als wahr gelten zu müssen scheint, wenn die andere als falsch verworfen wird? Welches ist der erhabene Standpunkt, den die Kirche eingenommen hat, um beide zugleich zu bekämpfen? Er war im Grunde derselbe in beiden Kämpfen, sowohl gegen die Pelagianer als gegen die Bajaner und Jansenisten, aber beim ersten nur noch einseitig (und materiell), beim zweiten allseitig (und formell) aufgefaßt. Es war der Gesichtspunkt der ursprünglichen übernatürlichen Bestimmung, für die der Mensch wirken sollte, und nach der die Güte seiner Leistungen beurtheilt werden mußte. Von diesem aus lehrte die Kirche, namentlich durch den heil. Augustinus gegen die Pelagianer, daß für jene Bestimmung, für die der erste Mensch ursprünglich von Gott befähigt worden war, und die auch dem gefallenen Menschen wieder aus Gnade zu Theil geworden ist, die gefallene Natur die ursprünglich erhaltene Befähigung gänzlich verloren habe, und somit die Seele für jene Bestimmung gänzlich erstorben sei. Hierbei faßte man jedoch die übernatürliche Bestimmung materiell, nicht formell in's Auge, d. h. man sprach von der Bestimmung, welche übernatürlich ist, nicht insofern sie übernatürlich ist, weil es sich nicht darum handelte, zu erklären, was der Natur noch zukomme, sondern bloß zu beweisen, daß ihr das nicht zukomme, was die Pelagianer ihr zuschrieben, nämlich die Befähigung zum Wirken für diese Bestimmung. Aber eben dieser Umstand, daß man die übernatürliche Bestimmung nicht auch formell in's Auge faßte, gab später dem entgegengesetzten Irrthum einen scheinbaren Anhaltspunkt in der Lehre der Kirche. Daher bemühte sich diese nun auch die Uebernatürlichkeit selbst jener Bestimmung hervorzuheben, indem sie erklärte, daß der Mensch durch die Erbsünde nur die Befähigung zum Wirken für seine übernatürliche Bestimmung verloren habe; daß es aber noch immer einen anderen Wirkungskreis gebe, nämlich den natürlichen, und für diesen die Tüchtigkeit und Kraft, wenn auch nicht in Fülle und Entwicklung, so doch im Keime der Natur zurückgeblieben sei.

Diese Unterscheidung also zwischen einem natürlichen und übernatürlichen Wirkungskreise, zwischen einer natürlichen und übernatürlichen ethischen Ordnung, sowie zwischen einer doppelten Befähigung und Ausstattung des Menschen, die in dem Zustande des

paradieſiſchen und des gefallenen Menſchen am ſchlagendſten hervortritt, iſt das zweiſchneidige Schwert, womit die Kirche jenen beiden Irrthümern entgegentritt, und beide nicht nur niederſchmettert, ſondern auch alle ihre Wurzeln ausreißt. Denn obwohl dieſelbe zur formellen Aufſtellung dieſes Unterſchiedes erſt beim zweiten Irrthum gezwungen wurde, ſo muß man doch geſtehen, daß auch der erſte wohl viel leichter und entſchiedener hätte entwurzelt werden können, wenn der Unterſchied ſchon damals in den Vordergrund getreten wäre. Denn zum Theile war dieſes eine der Hauptſchwierigkeiten für die Semipelagianer, daß ſie bei der Annahme der abſoluten Unfähigkeit des gefallenen Menſchen für ſein wirkliches Ziel in den Manichäismus (den alten Lutheranismus) zu fallen fürchteten. Dieſe Furcht konnte ihnen natürlich auf keine andere Weiſe ganz genommen werden, als dadurch, daß man dem Menſchen Kraft für einen anderen übriggebliebenen Wirkungskreis zuſprach. Daher hat unſtreitig, wie viele andere Dogmen ſo auch das von dem Unterſchied der beiden ethiſchen Ordnungen ſeine ſchärfere Ausbildung und Faſſung dem Kampfe mit entgegengeſetzten Irrlehren zu verdanken.

Dieſe Lehre von zwei verſchiedenen Ordnungen der Beſtimmung und Thätigkeit des geiſtigen Menſchen war der ſichere, aber auch nothwendige Standpunkt, von dem aus die Kirche und ihre Lehrer den Kampf gegen Luther, Bajus und Janſenius unternahmen. Aber nicht minder als die Kirche ſelbſt, hatten die Wichtigkeit dieſes Punktes ihre Gegner, vorzüglich die Janſeniſten, begriffen und richteten daher gegen ihn alle ihre Batterien und ihre beſten Colonnen. Und man muß geſtehen, ſie führten den Kampf mit der größten Energie und, man möchte ſagen, bewunderungswürdiger Gewandtheit, führten denſelben auf ein wenig bekanntes Gebiet, das namentlich von den lateiniſchen Vätern nicht beſonders beleuchtet worden war, und verſtanden es, alle Schwierigkeiten deſſelben aufzudecken und zu benutzen. Aber nichts deſto weniger behauptete die katholiſche Theologie ihre Stellung; auch ſie kannte die Wichtigkeit derſelben und bot Alles auf, um die Angriffe der Feinde zurückzuſchlagen und ſich gegen zukünftige zu decken und zu ſichern, Obgleich ſich der Feind auf tauſenderlei Weiſe verkappte und verkleidete, um durch Täuſchung und Verrath endlich doch die Ueberhand zu gewinnen, indem theils durch den traurigen Zeitgeiſt irre geleitete, theils auch unkirchlich geſinnte Theologen den Irrthum in einer wirklich feinen und ſpitzfindigen Form in die Kirche einzuführen ſuchten, behielt doch die gute Sache den Sieg, und wurde endlich noch einmal geſichert durch die Bulle Auctorem fidei n. 16.

Diesen Standpunkt nun, den die Theologie als die Frucht eines dreihundertjährigen mühevollen Kampfes zur Lösung der großen ethischen Fragen, welche damals die Geister bewegten, errungen hatte, warum nehmen wir ihn nicht an zur Lösung der großen intellectuellen und ontologischen Fragen des neunzehnten Jahrhunderts? Schon seit der ersten Zeit, als mich dieselben zu berühren anfingen, und ich mir eben noch keinen tieferen Blick in dieselben zutrauen durfte, fiel es mir auf, daß bei den großartigsten Anstrengungen, welche mit den größten Talenten und dem ernstesten Eifer auf unserem vielbewegten deutschen Boden gemacht worden sind, kaum Notiz, viel weniger bedeutende Rücksicht auf jene mühevolle Errungenschaft der letzten Jahrhunderte genommen wurde; denn wenn sie auch vielleicht nicht von jener hohen Bedeutung wäre, die sie wirklich besitzt, wie hoffentlich diese unsere Abhandlung einigermaßen bewähren wird, verdiente sie es doch jedenfalls, wenigstens berücksichtigt zu werden. Und dies um so mehr, da doch Manche Alles, woher es immer kommen mag und was es immer sei, als einen Versuch des Fortschrittes begrüßen, benützen und in ihren Bereich ziehen zu müssen glauben. Gerade dieses ist die Ursache, warum die Fragen über religiöse Erkenntniß, über Glauben und Wissen, über Vernunft und Offenbarung, und folglich auch über die Geheimnisse selbst, namentlich die Hauptgeheimnisse, die göttliche Dreieinigkeit, das Wesen und die Folgen der Erbsünde, die Nothwendigkeit der Menschwerdung und die Bedeutung der Sacramente, bei Vielen nicht die erwünschte allseitige Lösung und Beleuchtung erlangen konnten. Gerade weil man auch hier nicht auf den Grundsatz von zwei verschiedenen Kreisen und Ordnungen der Erkenntniß und des Daseins zurückgeht, eben weil man es vernachläßigt, auf der glorreichen Errungenschaft unserer Vorgänger weiter zu bauen und sich auf ihre Schultern zu stellen, weil so Viele es verschmähten (jetzt geschieht es nicht mehr), eine angefangene Arbeit fortzusetzen, und ganz von Neuem auf eigene Faust arbeiten wollten; weil endlich in neuerer Zeit leider Manche trotz des aufrichtigsten Willens, ausdauernden Fleißes und achtungswerthesten Scharfsinnes den wahren Standpunkt, aus dem die Stürme des Jahrhunderts sie verrückt hatten, nicht mit voller Sicherheit wiederfinden konnten, — mußte es geschehen, daß bis jetzt noch ein so großes Schwanken auf diesem Gebiete herrschte, und man noch immer nicht die rechte Mitte zwischen zwei Extremen finden konnte, die sich hier ebenso gegenüberstehen, wie auf dem ethischen Gebiete Jansenismus und Pelagianismus.

Auf der einen Seite nämlich steht es fest, daß die Natur aus sich für die Wahrheit, in der sie ursprünglich lebte und leben soll, gänzlich unfähig, nicht nur minder fähig geworden ist und absolut einer nur durch Christus wiederzugewinnenden Grundlage durch äußere und innere Offenbarung bedarf, um in dieselbe wieder einzugehen. Auf der anderen Seite hat aber die Kirche öfters jene Lehre verworfen, welche der gefallenen Natur alle Erkenntnißkräfte raubt und sie für alle edle und religiöse Wahrheit ganz blind macht, als wenn sie außer und neben der uns durch Christus gebotenen Wahrheit nicht einen ihr eigenthümlichen Kreis der Erkenntniß göttlicher und geistiger Dinge aus sich besäße. Wir haben also auch hier wieder zwei Lehren der Kirche, die sich contradictorisch entgegen zu stehen scheinen, und die dennoch beide zugleich von der Kirche festgehalten worden sind. Diese Thatsache allein, wenn wir auch keine besonderen Zeugnisse über den Geist der Kirche hätten, muß uns darauf hinführen, daß dieselbe auf dem intellectuellen sowohl, wie auf dem ethischen Gebiete, zwei von Grund aus verschiedene und übereinander stehende Ordnungen unserer geistigen Thätigkeit anerkennt, die gar nichts miteinander gemein haben. Denn die obere kann ja von Grund aus zerstört werden, ohne daß die untere von der Zerstörung anders berührt würde, als daß sie den Vortheil der Verbindung mit der höhern verliert [1]).

So lange man nun die Lehre von den beiden Kreisen und Ordnungen der Erkenntniß nicht anerkennt, oder auch nur die obere als eine höhere Entwicklung der unteren betrachtet, ohne eine neue, eigene Grundlage, oder sie gar in der einen Ordnung, die man übrig läßt, nur als ein einfaches Auskunftsmittel ansieht, um die gehemmte naturgemäße Entwicklung derselben zu fördern, überhaupt, so lange man im Grunde nur Eine Ordnung der Erkenntniß anerkennt, und sich doch an jene entschiedenen Lehren der Kirche halten will, kann man diese nicht vereinigen, sondern muß, je nachdem man eine von beiden festhält, in einen von den genannten extremen unkirchlichen Irrthümern verfallen.

Entweder hält man fest, daß die Natur für ihren Kreis noch active Kraft der Erkenntniß in sich besitze, und dann kann Gnade und Offenbarung nur ein Auskunftsmittel sein, um die Naturkräfte in ihrem Kreise zu entwickeln. Alle erkannten Wahrheiten werden dann in den Bereich der Natur gezogen, so daß dieselbe sie aus sich

1) Wie diese zwei Ordnungen von Wahrheiten zu verstehen sind, wie sie übereinstimmen, und wie nicht, wie sie zusammenhängen und wie nicht, werden wir im Verlaufe sehen.

erkennen und in ihrem Kreiſe die denſelben angemeſſenen Begriffe (Ideen) finden könnte. Die Offenbarung könnte alſo nur nöthig ſein, um die Vernunft ſicherer, leichter und raſcher zu entwickeln, und höchſtens einige poſitive Data über einige beſondere Abſichten Gottes mit dem Menſchengeſchlechte ihr mitzugeben. Der Gegenſtand derſelben dürfte jedoch keiner höheren Sphäre angehören und wäre von keiner anderen Dunkelheit umgeben, als von derjenigen, welche überhaupt das tiefere Weſen auch der gewöhnlichſten Dinge unſerem Geiſte verhüllt. Und ſo haben wir unſere neuere rationaliſirende Richtung in der Theologie, welche alle geoffenbarten Wahrheiten in das Gebiet der Vernunft herabziehen will, ſie aus Grundſätzen der Vernunft zu beweiſen und in die Form ihrer Begriffe hinein zu zwängen ſucht: eine Richtung, die auf dem intellectuellen Gebiete mehr oder weniger das iſt, was die pelagianiſche auf dem ethiſchen, und gegen welche die Kirche ſich vor Kurzem ſchon mehrere Male mit Beſtimmtheit ausgeſprochen hat. — Nimmt man aber nun in derſelben Hypotheſe Einer Ordnung von Wahrheiten und Erkenntniſſen den anderen Grundſatz zu Hülfe, den die Kirche feſthält, daß die gefallene Natur die Kraft nicht hat, aus ſich die ganze Reihe der höchſten Wahrheiten, welche die chriſtliche Religion in ihrem eigenthümlichen Weſen bilden, zu erkennen; ſo kommt man nothwendig zu der extrem entgegengeſetzten Anſicht, daß die Natur unvermögend ſei, ohne beſondere göttliche Aushülfe von Innen und von Außen auch nur die geringſte religiöſe Wahrheit zu erkennen, daß die Vernunft nach Luthers Ausdruck „nur eitel Finſterniß" ſei. Wir verfallen in jene Richtung, die ſich dem Rationalismus nur als contradictorium, nicht als contrarium entgegengeſetzt glaubt, und den einzigen Schlüſſel zur gänzlichen Umgehung deſſelben zu beſitzen vermeint: eine Richtung, die zwar in dem philoſophiſchen Deutſchland nicht viel Anklang finden konnte, aber deſto freundlicher in unſeren Nachbarländern begrüßt wurde, welche den janſeniſtiſchen Einflüſſen mehr ausgeſetzt waren [1]). Aber gewiß noch weit eher als mit letzterem Extreme den Rationalismus, könnte man mit dieſem den Traditionalismus und wie ſolche die natürliche Vernunft herabſetzenden Syſteme immer heißen mögen, aus den Angeln heben. Naturam expellas furca, tamen usque recurrit. Die Natur können wir nicht verläugnen. Wenn der Wille ſich auch das Böſe gewiſſermaßen

1) Hiermit beabſichtige ich keineswegs, viele kirchlich geſinnte Vertreter des ſogenannten Traditionalismus zu brandmarken; aber unverkennbar iſt der innere, und einigermaßen auch der hiſtoriſche Verband ihrer Lehre mit der janſeniſtiſchen von der Verdorbenheit unſerer Natur.

zur anderen Natur machen kann, der Verſtand kann es nicht; und ſo ſträubt ſich denn auch der denkende Geiſt gegen den Traditionalismus, während er gerade vom Rationalismus angezogen wird. Uebrigens vermag keiner von beiden Irrthümern im Angeſichte der oben angeführten beiden Lehren der Kirche, ſo lange dieſe zuſammen beſtehen, den anderen zu verdrängen, da beide an denſelben einen gleichen Haltpunkt haben. Der Gegenſatz dieſer beiden Lehren bleibt beſtehen, ſo lange man in der kirchlichen Lehre nicht jenen dritten Punkt findet, von dem aus man beide in Verbindung bringt und ſo den ihnen entſprechenden Irrthümern ihre Grundlage entreißt, indem man zeigt, daß es eine andere Ordnung von Wahrheiten iſt, deren Licht für uns untergegangen iſt, und eine andere, deren Licht uns noch immer leuchtet.

So wird wohl erhellen, warum ich von Anfang ſagte, daß man zur Entſcheidung unſerer intellectuellen Kriſis auf die Errungenſchaft der letzten Jahrhunderte zurückgehen muß, indem wir im Geiſte der Kirche ebenſo zwei Ordnungen von Erkenntniß und Wahrheiten, wie zwei Arten von guten und ethiſchen Handlungen im Menſchen unterſcheiden; aber zum vollen Verſtändniß der zweifachen Ordnungen auf dem ethiſchen und intellectuellen Gebiete müſſen wir zu einer andern tiefern hinabſteigen, in der beide als in ihrem gemeinſchaftlichen Grunde verbunden ſind. Von da aus werden wir das ganze Feld der gegenſeitigen Kämpfe überſchauen können, und zugleich eine neue, tiefere Einſicht in den Gegenſtand und die Quelle unſerer religiöſen Erkenntniß und Liebe, namentlich aber jener Erkenntniß und Liebe gewinnen, welche ich als die höhere bezeichnet, und welche die ſogenannten Geheimniſſe des Glaubens zum Gegenſtand und Grunde hat.

Die Kraft der Erkenntniß und der Liebe wurzeln gemeinſchaftlich in dem Weſen und in der Natur des Geiſtes; denn die Natur iſt die Quelle und der Inbegriff aller Kräfte, die in einem Weſen ſind. Je vollkommener die Natur, deſto vollkommener die Kräfte. Und ſo richtet ſich auch die Vollkommenheit und Ausdehnung der Erkenntniß und der Liebe nach dem Grade der Vollkommenheit des Geiſtes und ſeiner Faſſungskraft, durch welche er mit Weſen außer ihm mehr oder minder, näher oder entfernter in Verbindung treten kann, um ſie durch die Erkenntniß in ſich aufzunehmen und ſich durch die Liebe mit ihnen zu vereinigen.

Daher hängt auch die Vollkommenheit und Ausdehnung unſerer Erkenntniß und Liebe zu Gott von dem Verhältniß unſerer Natur zu ihm ab. Und ſollen wir noch eine ganz beſondere Vollkommenheit

seiner Erkenntniß und Liebe erlangen, die sich von derjenigen, die wir durch unser wesentliches Verhältniß zu ihm als geistige Geschöpfe zu ihrem Schöpfer besitzen, *spezifisch*, um so zu reden, unterscheidet, müssen wir auch *gewissermaßen eine zweite Natur von Gott erhalten*. Gleichsam eine neue Natur müssen wir erhalten, sage ich, nicht zwar durch Hinzutreten einer neuen Substanz, noch auch durch Einpflanzung neuer Grundkräfte in die Seele, sondern durch Erhebung der ganzen Natur mit allen ihren Kräften in eine höhere Sphäre, durch eine Verklärung derselben, wodurch sie geistig aus Gott gezeugt und mit dem Kleide seiner Kinder angethan, nicht mehr als Dienerin in der Ferne stehen bleibt, sondern als Kind in seine vertrauliche Nähe gezogen wird, um zu jenen Geheimnissen seiner Herrlichkeit und Liebe zugelassen zu werden, die ihr, als sie noch fern stand, verborgen und fremd bleiben mußten.

Mit anderen Worten: um den Unterschied der beiden Ordnungen der Erkenntniß und Ethik allseitig und gründlich zu verstehen, muß man beide auf ihre gemeinsame Grundlage, *eine doppelte ontologische Ordnung* zurückführen; weil diese die Quelle und das Maaß der Erkenntniß und Liebe in subjectiver und objectiver, in formeller und materieller Beziehung ist. Denn subjectiv und formell geht die Erkenntniß und Liebe aus der Kraft hervor, die ein Wesen gemäß der Erhabenheit und der Fülle seines Seins besitzt, und objectiv und materiell entspricht der Kreis der Dinge und Verhältnisse, welche den Gegenstand der intellectuellen und ethischen Thätigkeit bilden, ebenfalls der Vollkommenheit und der Art des Seins des thätigen Subjects, da seine Thätigkeit sich eben nur auf jenes erstreckt, womit es durch sein Sein in Verbindung steht.

Da wir nun von *religiöser* Erkenntniß und Liebe sprechen, und folglich vorzüglich von der Erkenntniß und Liebe Gottes und alles Anderen mit Bezug auf ihn, muß eine doppelte Ordnung in derselben auch eine doppelte ontologische Ordnung des Menschen in Bezug auf Gott zur Grundlage haben, indem der Mensch durch ein zweifaches Sein, das er von Gott erhält, in zweifache Verbindung mit ihm tritt. Der Mensch erhält zunächst mit seiner Wesenheit die menschliche *Natur*, von Gott und tritt dadurch mit ihm, als dem Schöpfer dieser Natur in Verbindung. Die menschliche Natur als geistige aber schließt nothwendig eine bestimmte Kraft und Tendenz nach Erkenntniß und Liebe in sich und ist deren *Quelle*. Das Maaß dieser Erkenntniß und Liebe ist wiederum sie selbst, indem sie selbst deren nächster Gegenstand ist, und weiterhin *Gott, insofern* er mit ihr in Verbindung steht.

Aber, wie wir ſehen werden, erhält der Menſch von Gott nicht nur ein ihm nach ſeiner Weſenheit eigenthümliches, ſondern ein höheres (zwar nicht ſubſtantielles, ſondern accidentelles) Sein, wodurch er gleichſam nach Art der höheren göttlichen Natur wird. Dieſe gleichſam zweite Natur über der eigenen, (die wir ſpäter Uebernatur nennen werden,) bringt zuerſt ein ganz neues Licht in den Menſchen hinein, wodurch er einer höhern Erkenntniß und Liebe fähig iſt. Sie bringt ihn ferner in eine ganz beſondere, neue Verbindung mit Gott, der ihm nun nicht mehr bloß als Schöpfer einer ihm fremden Natur, ſondern nach ſeiner eigenen Weſenheit nahe tritt. Daher erhält er für die ihm eigenthümliche höhere Kraft der Erkenntniß und Liebe auch einen höheren Kreis der Objecte, in dem er ſich bewegen kann. Es löſt ſich alſo offenbar die Frage, warum und wie es zwei Ordnungen der Erkenntniß und Liebe in Bezug auf Gott gebe, dadurch, daß zwei verſchiedene Ordnungen des Seins in dem Verhältniß der vernünftigen Kreatur zu Gott feſtgeſtellt werden.

Nun beanſprucht aber das Chriſtenthum diejenige Ordnung des Seins, der Erkenntniß und der Liebe, oder, mit anderen Worten, diejenige ontologiſche, logiſche und ethiſche Ordnung, welche die höhere iſt, ausſchließlich für ſich. Daher gewinnt die Darſtellung des Unterſchiedes der beiden Ordnungen, der natürlichen und der übernatürlichen, die größte und tiefſte Bedeutung in Bezug auf die Auffaſſung des Chriſtenthums ſelbſt. Dieſes kann man in ſeiner Erhabenheit und ſeinem innern wahren Gehalte nicht nach Gebühr auffaſſen, wenn man nicht ſeinen wirklichen und ſpezifiſchen Unterſchied von allem bloß Natürlichen und Vernünftigen, d. h. allem im Bereiche der Natur und Vernunft Liegenden, durchdringt. Das Chriſtenthum ſtellt ſich in ſeiner Erhabenheit als etwas abſolut Uebernatürliches und Geheimnißvolles dar; und nur weil es etwas abſolut Uebernatürliches und Geheimnißvolles bezweckt, iſt es auch als Anſtalt übernatürlich. Dieſe Uebernatürlichkeit und geheimnißvolle Tiefe des Chriſtenthums als Zweck, und darum die Nothwendigkeit ſeiner übernatürlichen Anſtalt, nämlich der Vermittlung mit Gott, der Offenbarung und der Gnade, bildet mit Recht den Gegenſtand der Haupt- und Lebensfrage zwiſchen der Kirche und den Rationaliſten und Indifferentiſten. Sie hat daher mit Recht immer unſere Theologen und Apologeten beſchäftigt, namentlich in unſeren Tagen, ohne daß die Kriſis ganz zu ihrem vollendeten Abſchluſſe gelangt wäre; dazu wird man nie kommen, ſo lange man nicht unumwunden und conſequent allſeitig und gründlich die übernatürliche Ordnung von der natürlichen unterſcheidet; ſo lange man nicht von dem angegebenen

Standpunkte aus eine Bestimmung des Uebernatürlichen und Geheimnißvollen im Allgemeinen und im Besondern trifft, die sich, wenn auch sonst keine Gründe dafür sprächen, schon durch ihre Einfachheit und Consequenz empfiehlt.

Was die christliche Ontologie angeht, ist zunächst die oben bezeichnete Erhöhung der menschlichen Natur im Menschen (exaltatio humanae naturae in consortium divinae) *übernatürlich*, d. h. sein höheres, nicht in der Natur (durch seine *Wesenheit*) und mit ihr, gesetztes *Sein*; dann ferner die daraus entspringenden Thätigkeiten und Beziehungen, namentlich zu Gott. Uebernatürlich in Bezug auf uns selbst können wir in Gott sein Sein nennen, insofern es mit unserer *erhöhten* Natur, nicht mit unserer bloßen Natur in Verbindung tritt; dann diejenigen Werke und Anstalten Gottes, welche und inwiefern sie unmittelbar zur Herstellung der übernatürlichen Verbindung des Menschen mit Gott mitwirken sollen.

In Bezug auf die christliche Erkenntnißlehre ist eben diese selbe Ordnung *geheimnißvoll*, d. h. sie ist *verborgen* für die natürliche Vernunft, so daß diese aus sich und ihren natürlichen Quellen dieselbe nicht erkennen kann; und ist immer *erhaben* über die Vernunft, da sie über diese ebenso hinausliegt wie über die Natur, und deßhalb auch von dieser nicht nur nicht ganz begriffen werden, sondern auch in ihren Begriffen nur ein schwaches Analogon für ihren Inhalt finden kann.

Und die christliche Ethik endlich besitzt ihre übermenschliche und eigenthümliche *Heiligkeit* nur dadurch, daß sie jenen übernatürlichen und geheimnißvollen Verhältnissen entspricht, welche sich auf die Erhöhung der menschlichen Natur durch Theilnahme an der göttlichen gründen, und deßhalb auch nicht durch das Organ der Natur, die Vernunft, sondern nur durch den Glauben erkannt werden können. Da nun das *spezifisch Christliche* eben das *Uebernatürliche, Geheimnißvolle und Heilige* im Christenthum ist, kann man nach dieser allgemeinen Norm auch im Besondern bestimmen, welche Wahrheiten dem Christenthum spezifisch eigenthümlich sind: nämlich alle jene, welche sich auf die übernatürliche Verbindung des Menschen mit Gott beziehen oder in dieser Verbindung hervortreten.

So und nur so tritt das Eigenthümliche des Christenthums in seinem ganzen Glanze hervor; ja ich gehe weiter und sage: so und nur so ist es möglich, die Wahrheiten des Christenthums in ihrem innern Werthe, ihrer Bedeutung, ihrem Zusammenhange zu begreifen, und folglich eine wahre christliche Wissenschaft zu organisiren.

Denn ſo lange man dieſen Wahrheiten ihren eigenthümlichen Kreis nicht angewieſen und abgeſchloſſen hat, und ſie noch mit den Wahrheiten der natürlichen Ordnung durcheinanderlaufen, werden ſie auch nothwendig mit dieſen vermengt, und müſſen hierdurch nicht nur den ihnen eigenthümlichen Zuſammenhang und Organismus einbüßen, ſondern eben auch ihr wahres Weſen verdunkelt ſehen. Und ſo erfahren wir in der That, daß alle Diejenigen, welche dieſe Beſtimmung des Uebernatürlichen nicht zur Grundlage ihrer ganzen Theologie machen, entweder kein geordnetes und gediegenes Syſtem der chriſtlichen Wahrheiten zuſammenbringen, oder aber, wenn ſie dieſes verſuchen, nothwendig die Dogmen ſelbſt verunſtalten müſſen [1]).

Wie die Grundlage der natürlichen Ordnung der Dinge die Natur iſt; wie durch ſie der Kreis der natürlichen Erkenntniß, und in Folge davon der der natürlichen Ethik beſtimmt wird; ſo iſt die Grundlage der übernatürlichen Ordnung der Dinge und daher des übernatürlichen Kreiſes der Erkenntniß und Ethik die Erhöhung der Natur des Menſchen zur Theilnahme an der göttlichen Natur.

Da ich nun beabſichtige, den übernatürlichen Charakter des Chriſtenthums in ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit und in ſeinem Einfluſſe auf das ganze Gebiet ſeiner Lehren und des darauf begründeten chriſtlichen Lebens in ſein volles Licht zu ſetzen, fange ich damit an, die beiden Lebensordnungen, welche dem Zuſtande der reinen und der erhöhten Natur im Menſchen entſprechen, nach Kräften gründlich und allſeitig zu erörtern. Namentlich werde ich mich bemühen, in beiden Ordnungen das zu berückſichtigen und hervorzuheben, was eigentlich die Grundlage beider bildet, auf welcher ſich die ganze Ordnung aufbaut, und den Mittelpunkt, um welchen ſie ſich bewegt: nämlich gerade das ontologiſche oder metaphyſiſche Element, wovon ich oben geſprochen habe. In der natürlichen Ordnung verſteht ſich dies von ſelbſt und Niemand hat jemals über die natürliche Lebensordnung im Menſchen philoſophirt, ohne von der Natur des Menſchen, auf die ſie ſich gründet und der ſie entſpricht, auszugehen oder wenigſtens auf ſie zurückzukommen; aber in der übernatürlichen Ordnung wird gerade dieſes oft vernachläßigt, für ſie ſucht man keine der Natur analoge Grundlage, und daher bildet man ſich auch ſo ſelten einen deutlichen und gründlichen Begriff davon.

1) Vergleiche über das hier Angedeutete einen ausführlichen Artikel im Katholiken, Heft 3. des Jahrganges 1860.

Erſtes Kapitel.

Vorläufige Begriffsbeſtimmung.

Nichts iſt beim Beginne unſerer Entwicklung nöthiger und wichtiger, als eine genaue Beſtimmung der Bedeutung der Worte, welche gebraucht werden, und eine möglichſt genaue Ausſcheidung der Grundbegriffe von allen Elementen, welche dieſelben verwirren könnten. Die Worte aber, welche wir in ihrer Bedeutung zu beſtimmen haben, ſind vorzüglich: Natürlich und Uebernatürlich, — Natur und Uebernatur. Die drei erſteren ſind gang und gäbe im Leben und in der Wiſſenſchaft und werden deßhalb auf die verſchiedenſte Weiſe angewandt und gebraucht. Das letzte iſt der Form nach im Deutſchen, wenn nicht neu, ſo doch wenig im Gebrauche, aber dem Inhalte nach in der theologiſchen Wiſſenſchaft längſt heimiſch, ja ſelbſt der Form nach tief in der Lehre der heiligen Schrift und Tradition begründet, und ich hoffe gerade durch den Gebrauch dieſes Wortes ſowohl die ganze Lehre ins vollſte Licht ſetzen, als auch durch ſeine feſte und beſtimmte Bedeutung die der übrigen Worte am leichteſten fixiren zu können[1]).

§. 1.

„Natur."

Das Wort Natur hat, wie bekannt, viele Bedeutungen. Es iſt das lateiniſche natura[2]) daſſelbe mit dem griechiſchen φύσις,

1) In dieſer Begriffsbeſtimmung iſt P. Kleutgen vorangegangen und hat ſie ſorgfältig ausgeführt, aber mehr polemiſch gehalten, und nicht gerade in der Richtung, wie ich ſie zu meinem Zwecke brauchen kann.

2) Die verſchiedenen Stadien, welche die Bedeutung des Wortes natura durchläuft, faßt ſehr ſchön in ähnlicher Weiſe der heil. Thomas zuſammen an mehreren Orten: z. B. quaest. disp. de Verbo incarnato, art. 1.: „Dicendum quod ad evidentiam hujus quaestionis primo oportet considerare quid est natura. Sciendum est ergo quod verbum natura a nascendo sumitur: unde primo dicta est natura quasi nascitura ipsa nativitas viventium scilicet animalium et plantarum. Deinde tractum est nomen natura ad principium dictae nativitatis. Et quia nativitatis hujusmodi principium intrinsecum est, ulterius derivatum est nomen natura ad significandum interius principium motus . . . Et quia motus naturalis praecipue in generatione terminatur ad essentiam speciei, ulterius essentia speciei, quam significat diffinitio, natura vocatur."

mit dem es auch ſeine etymologiſche Entwicklung gemein hat. Denn wie natura von nasci, ſo kommt φύσις von φυεῖν, φύεσθαι. Beide bezeichnen eigentlich den Urſprung durch Zeugung und die Geburt; darum ferner das erzeugte Weſen und auf der anderen Seite das erzeugende Prinzip; und noch genauer eben das, was der Zeugende dem Gezeugten durch die Zeugung mittheilt, was der Zeugende gibt und das Gezeugte empfängt. Denn da durch die Zeugung vollkommen Aehnliches hervorgebracht wird (simile simile generat), iſt daſſelbe (specie vel numero) im Prinzip der Zeugung und im Gezeugten vorhanden.

Und ſo bedeutet φύσις die der Mittheilung fähige Weſens- und Lebensform, und, da jede Gattung nur innerhalb ihrer Grenzen zeugt, die die Gattung ſelbſt beſtimmende Weſens- und Lebensbeſtimmung, die Form (species) und ſo das ſpezifiſche Weſen einer Sache ſelbſt. Da aber Zeugung nur bei lebenden Weſen ſtattfindet, und durch die Zeugung gerade das Leben mitgetheilt wird, behält das Wort Natur, auch wenn es das Weſen und die Subſtanz einer Sache bezeichnet, immer die Schattirung, daß es das Weſen und die Subſtanz nicht ſchlechthin, ſondern mit Beziehung auf ihr Leben, ihre Thätigkeit, als *principium motus* bezeichnet, als Wurzel und Grundlage des ganzen Lebens; und daher bezeichnet es mehr eine aus der Weſenheit entſpringende Beſchaffenheit der Subſtanz, als die Weſenheit ſelbſt. (Dieſes halte man feſt, da ſich hierdurch große Schwierigkeiten löſen werden). Hinwieder, da die Zeugung nicht bei allen, ſelbſt lebenden Weſen ſtattfindet, namentlich bei den geiſtigen nicht, indem eine ſolche Mittheilung des Lebens (in creatis) nur in einem vorhandenen Stoff geſchehen kann, der daſſelbe aufnehmen muß, bezeichnet natura und φύσις eigentlich nur das Weſen und die Gattung der aus dem belebten Stoffe und einem belebenden und bewegenden Prinzipe zuſammengeſetzten Dinge, die einer Zeugung fähig ſind, nämlich der ſinnlichen Welt in ihren lebendigen Gliedern. Natürlich bezeichnet das Wort vorzüglich und zunächſt das Form, Beſtimmung und Bewegung gebende Prinzip in denſelben (die forma substantialis, d. h. die forma determinans principaliter essentiam substantiae compositae.)

Nach einer gewiſſen Analogie wird es aber auch in dieſer Bedeutung auf die rein materiellen Dinge ausgedehnt, inſofern auch in ihnen ſich ein vielfach beſtimmbarer Stoff befindet, der durch einen der Zeugung analogen Act von Außen beſtimmt, geſtaltet und gebildet wird, und zwar in einer Weiſe, daß nicht nur ſeine äußere

Geſtalt modificirt wird, ſondern auch Grundkräfte auf- und untergehen, ähnlich wie bei der Mittheilung des Lebens in den lebenden Weſen.

Daher nun bezeichnet Natur als *Concretum* und Sammelwort zunächſt die Geſammtheit aller im Stoffe lebenden Weſen, dann aber auch überhaupt die Geſammtheit und Ordnung aller materiellen Dinge, mit allen ihren Kräften und Verhältniſſen, mit ihrer Bewegung und ihrem Leben, die Welt der materiellen Dinge, die dem Gegenſatze des Zeugenden und Gezeugten, ſowie dem des belebten oder einfach beſtimmten Stoffes und der belebenden oder beſtimmenden Form unterworfen ſind: im Gegenſatz zur rein geiſtigen Welt, in welcher wegen ihrer Einfachheit der Stoff und die daraus entſtehenden Gegenſätze fortfallen.

Nimmt man aber das Wort Natur etwas allgemeiner, nämlich ſo, daß es überhaupt das Weſen einer Sache und das Lebensprinzip, wie immer es ſein möge, ausdrückt, dann läßt es ſich auch auf die Geiſter und nicht nur auf die geſchaffenen Geiſter, ſondern auch ſogar auf den unerſchaffenen, ſchöpferiſchen Geiſt anwenden, und gewinnt ſo eine transcendentale Allgemeinheit. In dieſer Ausdehnung wird es aber nicht mehr als Concretum und Sammelwort, ſondern nur als Abstractum (und als universale quod inest multis) gebraucht. Ja ſo gebraucht man es gewöhnlich als geraden Gegenſatz von dem eigentlichen Concretum, dem Suppositum, Subject, Einzelding, indem es gerade den ſpezifiſchen Character bezeichnet, den die Einzeldinge mit einander gemein haben, durch den ſie eine beſtimmte Stufe auf der Leiter der Weſen behaupten, und ihre beſtimmte Rangordnung, Einflüſſe und Beziehungen unter den übrigen Weſen beſitzen.

Hier iſt namentlich zu beachten, wie bei Auguſtinus in ſeinen Controverſchriften das Wort natura in transcendentaler Allgemeinheit verſchieden gebraucht wird. Dieſe Verſchiedenheit war ihm durch die Verſchiedenheit der Controverſe gegeben, ohne daß er es ſich hätte ſehr angelegen ſein laſſen, auf analytiſchem Wege eine Vermittlung zu ſuchen. In allen Schriften gegen die Manichäer bedeutet ihm Natur das Weſen und die Subſtanz der geſchaffenen Dinge, namentlich des Geiſtes, mit ihren weſentlichen Kräften, den eigentlichen terminus creationis im engern Sinne; und ſo behauptet er, daß die Natur ſelbſt durch das Böſe nicht verunſtaltet und vernichtet werden könne. Sobald aber die Pelagianer auftraten, wandte ſich plötzlich

die Scene, und natura erſcheint jetzt plötzlich als id quod Deus instituit, als der Zuſtand des geſchaffenen Weſens, den es urſprünglich aus der Hand ſeines Schöpfers empfangen, das Lebensprinzip und die Tendenz zum Guten, wie ſie urſprünglich vom Schöpfer in die Creatur gelegt worden, abgeſehen davon, ob beide dem Weſen und der Subſtanz derſelben eigenthümlich oder etwas Uebernatürliches waren. In ſolcher Weiſe aufgefaßt, kann die Natur ſelbſt durch ein peccatum naturae zerſtört und vernichtet werden, kann die in derſelben enthaltene höhere übernatürliche Freiheit zu Grunde gehen und ihr Leben mit der Wurzel ausgeriſſen werden; was Alles von dem gegen die Manichäer eingenommenen Standpunkte aus gegen die Pelagianer gar nicht feſtzuhalten war. Wir werden ſpäter hierauf zurückkommen.

§. 2.
„Natürlich."

Wie die Bedeutung des Wortes Natur ſich in ſo mannigfachen Wendungen ſchmiegt, muß ihm ſelbſtverſtändlich auch die Bedeutung von „Natürlich" folgen.

Im Allgemeinen nennen wir „natürlich" das, was zur Natur gehört, aus derſelben hervorgeht oder derſelben entſpricht. Natürlich nennt man die Weſen ſelbſt, welche zur Geſammtheit der ſinnlichen Natur gehören: oder überhaupt auch alle geſchaffenen Weſen, inſofern ſie zum Complex der ſogenannten natura naturata, d. h. der geſchöpflichen Naturen gehören. Natürlich kann man nennen eine Wirkung, entweder inſofern ſie aus was immer für einer Natur in ſpontaner Weiſe entſteht, — oder inſofern ſie in jener Art geſchieht, nach der man den modus operandi naturalis (vorzüglich in der ſinnlichen Natur) von dem modus operandi voluntarius in den geiſtigen Weſen unterſcheidet; — oder inſofern die Wirkung durch die Kräfte einer gewiſſen niedern Natur oder eines Complexes von Naturen ohne beſonderen Einfluß einer höheren Natur entſteht (im Gegenſatze zum Wunderbaren).

Natürlich kann man nennen Eigenſchaften und Kräfte, inſofern dieſe entweder aus der Natur als dem Weſen einer Sache entſpringen (wenigſtens nicht über deren Bereich hinaus liegen), — oder inſofern ſie der Weſenheit der Sache nicht entgegengeſetzt und mit derſelben vereinbar, alſo naturgemäß ſind, — oder inſofern ſie durch die Natur, als die nativitas und den Urſprung der Sache, mit derſelben vereinigt ſind.

Natürlich kann heißen ein Gut, entweder insofern es von Geburt ursprünglich einem Wesen bestimmt ist — oder insofern es dasselbe durch seine natürlichen, eigenen Kräfte erreichen kann und muß — oder insofern es für dasselbe empfänglich ist, und namentlich, wenn es in demselben die höchste Vollendung erreicht, die es, zwar nicht durch eigene Kraft, sondern wie immer erreichen kann.

Natürlich endlich nennt man namentlich die Ordnung eines Wesens zu seinem Ziele und den Inbegriff alles dessen, was dazu gehört: die Ordnung zu einem Ziele, entweder insofern das Wesen aus sich der Erreichung desselben fähig ist und darnach strebt, oder insofern es für dasselbe durch höhere Einwirkung befähigt werden kann. Denn es gibt, wie wir sehen werden, ein doppeltes Ziel namentlich für den geschaffenen Geist, wie Gott auf doppelte Weise sein Ideal ist. Der geschaffene Geist nämlich kann dasselbe nachahmen entweder nach dem Maße der Kraft seiner eigenen Natur oder nach dem Maße der Kraft der göttlichen Natur. Aber natürlich im engeren und gewöhnlichen Sinne nennt man die Ordnung auf das Ziel, das der Natur und dem Wesen des geschaffenen Geistes an sich entspricht, d. h. welches durch seine eigenthümlichen Kräfte und deren eigenthümliche Thätigkeit erworben und erreicht werden kann. Und diese natürliche Ordnung begreift in sich Etwas, was natürlich ist, insofern es zur Natur gehört als deren Bestandtheil, ihre Prinzipien nämlich und ihre Kräfte; Etwas, was natürlich ist, indem es aus der Natur hervorgeht als Wirkung, ihre Thätigkeit, und Etwas, was natürlich ist, indem es der Natur entspricht, als proportionaler Gegenstand ihrer Kräfte und ihrer Thätigkeit: so daß in der natürlichen Ordnung eines Wesens zu seinem Ziele zum großen Theile sich die Nüancen, welche in der Etymologie des Wortes liegen, verbinden und wiederholen.

§. 3.

„Uebernatürlich."

Dem Natürlichen ist nun contradictorisch entgegengesetzt streng genommen nicht das Uebernatürliche, sondern das Nichtnatürliche, d. h. das, was nicht zur Natur gehört, oder aus derselben hervorgeht, oder derselben entspricht. Und dieses ist namentlich zu beachten, wenn man die Natur in ihrer allgemeinsten Fassung nimmt als die Wesenheit der Dinge überhaupt in Beziehung auf ihre Thätigkeit. Da betrachtet man die Natur als Abstractum, die Wesenheit selbst, welche als solche alles das nicht in sich schließt,

was sie doch in ihrem wirklichen Vorhandensein im Einzelwesen bestimmt und modificirt, die Individualität. Alles, was so die Natur nur im Einzelwesen bestimmt, gehört nicht zur Natur, insofern diese mit dem Wesen zusammenfällt, ist also insofern nicht natürlich; ist aber natürlich, insofern es mit der Natur in der engsten Verbindung steht und nicht höher steht als diese selbst.

Uebernatürlich aber kann man nur das nennen, was über der Natur ist, über sie hinausgeht, und höher steht, als sie selbst.

So kann man, wenn man Natur als die materielle Weltordnung faßt, übernatürlich nennen ein Wesen, das über diese Natur an Würde, Kraft und Thätigkeit erhaben ist, wie der Geist, namentlich jene Geister, die nicht, wie der unsrige, von den Schranken des Stoffes eingeschlossen und dadurch in ihrer Thätigkeit gehemmt werden, welche auf der anderen Seite auch nicht sichtbar sind, wie die natürlichen Dinge.

Uebernatürlich kann heißen eine Ursache, die nicht zum Bereiche der materiellen Natur gehört und darum nicht an die Gesetze des Stoffes gebunden ist: wie überhaupt die höher stehenden Geister, vorzüglich aber jene Ursache, die so über der ganzen Natur steht, daß die Grundlage, Entwicklung und die Gesetze der Thätigkeit der Natur von ihr gegeben, getragen und darum auch ganz beherrscht werden, nämlich Gott als Schöpfer und Regierer der Natur.

Uebernatürlich kann man eine Wirkung nennen, die über die Kräfte der Natur erhaben ist und durch dieselben nicht erreicht werden kann: wie die Wesenssetzung oder die Schöpfung, welche die Vorbedingung aller Thätigkeit der geschaffenen Natur ist, und gewisse besondere Erscheinungen, wie die Auferweckung eines Todten, welche die Natur nicht setzen kann. Jedoch kann man auch die Wirkung übernatürlich nennen, wenn das Gewirkte an sich zwar durch Naturkräfte hervorgebracht werden könnte, aber in der That nicht von ihnen, sondern von einer übernatürlichen Ursache hervorgebracht worden ist (supernaturale per accidens).

Dieses, was von Ursache und Wirkung gesagt wurde, daß eine solche über die Natur hinausliegen könne, läßt sich nicht nur von der Natur als der Gesammtheit der materiellen Welt, den Menschen mit eingerechnet, sagen, sondern auch von der gesammten natura naturata, d. h. der Gesammtheit der geschaffenen Dinge, in denen das Sein nicht die Natur selbst, sondern etwas von Gott Empfangenes ist; so daß man sagen könnte: eine Wirkung ist nicht schlechthin und absolut übernatürlich, wenn sie nicht nothwendig, oder wenigstens factisch von jener Ursache unmittelbar herrührt, die über

allen anderen Urſachen ſteht; und wiederum die Urſache iſt nicht ſchlechthin übernatürlich, ſo lange es noch eine andere gibt, die höher ſteht als ſie, und der ſie ſelbſt unterworfen iſt.

Faſſen wir nun das Wort Natur fernerhin zwar in ſeiner allgemeinſten transcendentalen Ausdehnung, aber zugleich in ſeiner eigenthümlichſten Nüance, als principium motus in re, als die in der Weſenheit der Sache begründete Anlage und Tendenz eines Dinges in Bezug auf ſeine Thätigkeit, beziehungsweiſe ſein Leben und ſeine Bewegung nach ſeinem Ziele hin: dann iſt übernatürlich *als Sein Alles, was in der Natur iſt* und dennoch über dieſelbe hinaus geht: jede Eigenſchaft, jede Fähigkeit, jede Anlage und Neigung, jede Thätigkeit und jedes Leben, jede Beziehung und jedes Anrecht, Alles, was nicht zur Weſenheit der Sache gehört, oder ſich auf dieſelbe gründet; dagegen iſt natürlich alles jenes, was die Sache vi naturae d. h. nativitatis, διὰ τῆς φύσεως, kraft der Mittheilung ihrer Weſenheit hat oder haben könnte reſp. ſollte, was ſie in re oder in spe erhält, quod res nata est esse et habere.

Natürlich iſt hier Alles, was die Weſenheit ſelbſt *als Beſtandtheil* ausmacht; natürlich die aus demſelben nothwendig, wenngleich hier in geringerem, dort im höheren Grade entſpringenden *Kräfte*; natürlich die angemeſſene *Entwicklung und Thätigkeit derſelben*, wenn auch äußere Einflüſſe zu derſelben nöthig ſein ſollten; natürlich die *Beziehungen*, die das Ding kraft ſeines Weſens zu den übrigen hat; natürlich die *Beſtimmung*, die es nothwendig erreichen muß, um nicht in der Harmonie des Univerſums einen Mißton hervorzurufen. Uebernatürlich im Gegentheil ſind dann jene *Eigenſchaften und Zierden*, welche nicht das Weſen des Dinges ausmachen, ſondern ſo erhaben ſind, daß ſie über das, was es natum est habere, hoch hinausliegen; übernatürlich jene *Kräfte*, die aus dem Weſen und der Subſtanz keineswegs hervorgehen können, da ſie über deren Sphäre hinausreichen; übernatürlich jene *Thätigkeit*, die an Würde und Erhabenheit weit diejenige übertrifft, welche die natürlichen Kräfte hervorzubringen vermögen; übernatürlich jene *Beziehungen* zu den übrigen Weſen und Gott ſelbſt, die das Weſen weit über die Sphäre und Ordnung, die es aus ſich hatte, erheben, in eine höhere einführen und es in Verbindungen ſetzen, von denen es keine Ahnung hatte; übernatürlich endlich *der Zweck und das Ziel* (und bei vernünftigen Geſchöpfen die Vollendung in der Seligkeit), das es erreichen ſoll, wenn dieſes dergeſtalt iſt, daß das Weſen aus ſich weder durch ſeine eigene Würde noch ſeine vorbereitende Thätigkeit ſich für das

ſelbe empfänglich und deſſen würdig machen, noch durch ſeine eigene Kraft dazu gelangen kann.

Dieſe Dinge nun, die ſo übernatürlich ſind in ſich, in ihrem Sein, durch ihre Erhabenheit über die Natur, ſind zugleich auch nothwendig übernatürlich, wenigſtens relativ übernatürlich als Wirkung, indem ſie ja nicht durch die Natur, in der ſie ſich befinden, ſondern nur durch eine höhere hervorgebracht werden können, und theilweiſe auch wieder übernatürlich als Urſache, indem die übernatürlichen Kräfte, welche in die Natur gelegt werden, auch wieder Wirkungen hervorbringen, welche die Kräfte der Natur ſelbſt überſteigen.

Dieſes iſt das Uebernatürliche, womit wir es eigentlich zu thun haben: nämlich diejenige Würde, diejenigen Eigenſchaften, Kräfte, Thätigkeiten, Beziehungen in der Natur, welche über alles derartige, was zur Natur gehört, d. h. auf die Weſenheit und Subſtanz der Sache ſich gründet und daraus fließt, ſo erhaben ſind, daß ſie einer höheren, eigenthümlichen Ordnung angehören.

Aber ſo haben wir nur einen negativen Begriff. Und leider bleiben nicht wenige Theologen, welche ſonſt die Sache richtig und ſcharf in's Auge faſſen, hier ſtehen und bemühen ſich nicht, tiefer eingehend, dieſen Begriff auch zu einem poſitiven zu erheben. Und doch gewinnt nur hierdurch ihre Auffaſſung eine feſte und entſchiedene Grundlage.

Das, was über einer Natur iſt und ſo für die eine übernatürlich iſt, iſt es nicht für die andere an ſich höher ſtehende Natur; denn aus einem höher ſtehenden Weſen folgt auch als ihm natürlich eine höhere Begabtheit, höhere Kräfte und erhabenere Beziehungen. Und ſo iſt einem Weſen das natürlich, was dem anderen übernatürlich iſt. So iſt es für den Menſchen übernatürlich, daß er ſeinem ganzen Weſen nach unſterblich ſei, weil ein Beſtandtheil ſeines Weſens, der ſtoffliche Leib, an ſich immer der Auflöſung entgegengeht. Dagegen iſt es für den Engel, den reinen Geiſt, deſſen ganze Weſenheit höher ſteht, natürlich, daß er ſeinem ganzen Weſen nach unſterblich ſei, weil in ihm ſich nicht der Gegenſatz des Stoffes zum Lebensprinzip findet. So iſt es für jeden geſchaffenen Geiſt übernatürlich, daß er Gott in ſeiner Weſenheit ſchaue, wie er iſt, von Angeſicht zu Angeſicht, unmittelbar in ſich und ohne Spiegel, weil die endliche Natur an ſich die Sonne der Unendlichkeit nur in ſchwachen, gebrochenen Strahlen in ſich aufnehmen kann. Aber Gott ſelbſt iſt dieſe Anſchauung ſeines Weſens natürlich, weil er ſich ſelbſt ganz in der innigſten Weiſe gegenwärtig iſt. So erhellt, daß das Gute

oder die Vollkommenheit, welche für eine niedere Natur übernatürlich ist, eben die ist, welche einer höheren Natur natürlich ist, und es besteht demnach positiv der Begriff des übernatürlich Guten darin, daß es ein Gut ist, welches an sich nur einer höheren Natur zukommt und der niederen nur dadurch zu Theil wird, daß sie gewissermaßen über ihre eigene Würde und Kraft zu der über ihr stehenden Natur erhoben wird.

§. 4.

„Uebernatur."

Jetzt sind wir auf dem Punkte angekommen, wo wir auch das letzte der oben angeführten Worte und in ihm den letzten Vorbegriff unserer Darlegung erläutern können. Eine solche Erhebung und Verbindung einer niederen Natur mit der höheren könnte vielleicht in einzelnen Beziehungen geschehen. So könnte zum Beispiel es wohl geschehen, daß Gott dem Menschen die Unsterblichkeit der Engel verliehen hätte, ohne daß ihm zugleich die Freiheit von ungezügelten, sinnlichen Begierden geschenkt worden wäre oder umgekehrt. Dann wäre die Erhebung der niederen Natur nur eine theilweise, das übernatürlich Gute wäre mehr ein bloßer, fremder Schmuck der niederen Natur, ohne ihr eine ganz neue Würde und Erhabenheit zu verleihen, in Folge deren dieser Schmuck ihr gleichsam eigen würde, und sie auch in die Rangordnung der höheren Natur, welcher jener Schmuck an sich gehört, eintreten dürfte. So konnte auch, wenigstens ist es in abstrahirender Weise denkbar, Gott dem geschaffenen Geiste den übernatürlichen Glauben verleihen und hierdurch ihn einigermaßen an der Erkenntniß Theil nehmen lassen, die ihm allein eigenthümlich, die ihrer Natur nach unfehlbar ist und die tiefsten Geheimnisse der Gottheit aufschließt, ohne jedoch damit den ganzen Geist zu sich so zu erheben, daß er ihm den ganzen Reichthum seines göttlichen Lebens mittheilte. Der Geist erhielte dann eine der göttlichen Natur eigenthümliche Gabe, ohne daß er, Gott gleichsam ebenbürtig gemacht, eben wegen seines erhöhten Ranges und seiner erhabeneren Stellung, neben dieser einen Gabe auch alle anderen erhielte, welche der Gottheit auf eine mittheilbare Weise eigenthümlich sind; er würde der göttlichen Natur nicht so theilhaftig, daß er in jeder Beziehung in seinem Sein, seinen Kräften, seiner Thätigkeit, seinem Ziele, seinen Beziehungen in eine höhere Sphäre einträte, und daß alle diese Verhältnisse nicht die einem creatürlichen Geiste von seiner Wesenheit aus gebührenden, innewohnenden und also die ihm natürlichen seien, sondern mehr göttliche,

die nur der göttlichen Natur aus ſich zukommen und darum an ſich Gott natürlich ſind.

Wenn aber die untere Natur überhaupt in allen jenen Beziehungen auf die Stufe einer höheren Natur erhoben wird, und namentlich, wenn dieſe Erhebung die Natur ſo tief erfaßt und ſo mächtig in ihr innerſtes Sein und Weſen hineingreift, wie es geſchehen kann, wenn die Gottheit, das reinſte Licht und das ſtärkſte Feuer, ihr Geſchöpf ganz mit ihrer Kraft durchdringen will, um es ganz zu durchleuchten, zu durchglühen, es ganz in ihre Herrlichkeit zu verklären, es dem Vater der Geiſter ähnlich zu machen und ihm die Fülle ſeines göttlichen Lebens mitzutheilen; wenn, ſage ich, das ganze Sein des Geiſtes in ſeinem tiefſten Grunde und in allen ſeinen Verzweigungen bis zum Gipfel hin ein anderes wird, nicht durch Zerſtörung, ſondern durch Erhebung und Verklärung: dann kann man ſagen, daß zu der niederen Natur eine gleichſam neue, höhere Natur hinzugetreten ſei, nämlich durch die Mittheilung des Weſens, dem dieſe Natur an ſich eigen iſt.

Dieſes alſo nenne ich Uebernatur, nämlich jene zu der Natur eines niederen Weſens hinzutretende Beſchaffenheit und Verklärung, welche daſſelbe in ſeiner ganzen Tiefe und Ausdehnung ergreift und daſſelbe ganz (ſo viel dies zuläſſig iſt) auf die Stufe einer höheren Natur emporhebt. Man bemerke wohl, daß man auch die über der niederen ſtehende Natur des höheren Weſens als ſolche Uebernatur nennen könnte; aber hier nehmen wir Uebernatur und Natur als zwei Gegenſätze in demſelben Weſen, das gewiſſermaßen zwei Naturen hat: eine erſte, nämlich den kraft ſeiner eigenen Weſenheit ihm eigenthümlichen Lebensgrund mit ſeinem Kreiſe, und eine zweite, nämlich den über dem eigenen ſtehenden Lebensgrund mit ſeinem Kreiſe, welcher nicht auf das Weſen der eigenen Natur ſich gründet, ſondern von der Natur eines höheren Weſens ſo mitgetheilt iſt, daß dadurch die niedere Natur über ſich ſelbſt erhoben und der höheren theilhaft wird.

Um aber vollſtändig zu verſtehen, warum ich nicht bei dem Ausdrucke des „Uebernatürlichen" ſtehen bleibe, bemerke ich, daß die Bezeichnungsweiſe des Wortes Natur in metaphyſiſchem Sinne eine doppelte ſein kann. Wie nämlich die Bezeichnungsweiſe von Weſenheit eine doppelte iſt, von denen man eine Zeitlang die eine die eigentlich metaphyſiſche, die andere die phyſiſche nannte, indem nach jener die Weſenheit gewiſſermaßen der Grundbegriff alles deſſen iſt, was zum Weſen gehört, aus dem alles Uebrige wie aus ſeiner

Quelle hervorgeht, und nach dieser die Wesenheit der Inbegriff alles dessen ist, was wirklich zur inneren Bestimmtheit des Dinges gehört: so kann auch das Wort Natur entweder den Inbegriff alles dessen, was zur Lebensentwicklung und Bewegung eines Wesens gehört, also die einzelnen Kräfte, die Thätigkeit, die Tendenz nach dem angemessenen Ziele u. s. w., oder gerade das bezeichnen, was zu diesem Allen die Grundlage bildet, die Grundkraft gewissermaßen und die Grundrichtung auf ein Ziel, aus der alle übrigen einzelnen Kräfte in ihrem Kreise, alle Tendenzen, alle Thätigkeiten, alle Verhältnisse zum Ziele und zu allen mit jenen Thätigkeiten in Berührung kommenden Gegenständen wie aus einer Wurzel hervorgehen.

In diesem engeren und zugleich eigentlichen Sinne müssen wir das Wort fassen, wenn wir in der niederen Natur nicht nur eine einfache Sammlung von übernatürlichen Eigenschaften und Thätigkeiten annehmen, sondern in diesen übernatürlichen Erscheinungen ein einheitliches, harmonisches Leben erkennen wollen; so daß, wie die Vernünftigkeit (intellectualitas) die Grundlage und der Mittelpunkt des ganzen geistigen natürlichen Lebens ist, auf die sich alle Lebenskräfte und Thätigkeiten gründen, wir so auch im Uebernatürlichen Etwas finden, das wir im engeren Sinne Uebernatur nennen können, nach dem sich die einzelnen übernatürlichen Kräfte, deren Thätigkeiten und Ziel bestimmen [1]).

§. 5.

Vergleich und weitere Analyse der genannten Worte und Begriffe.

Hierdurch kommen wir dann dazu, auch die übrigen drei hieher gehörigen Begriffe, namentlich den des Uebernatürlichen, noch weit besser zu bestimmen und ihnen eine festere Grundlage zu geben. Wir können nämlich jetzt das Uebernatürliche [2]) ähnlich bezeichnen und begrenzen durch die Uebernatur, wie das Natürliche durch die Natur, indem wir sagen: daß, wie das Natürliche dasjenige ist, was zur Natur gehört, aus ihr hervorgeht oder ihr entspricht, so

1) Gleichwohl wird, wie wir später sehen werden, in der übernatürlichen Ordnung das Ziel nicht so sehr, wie in der natürlichen, von der Natur oder Quasi-Natur bestimmt, indem hier für das nothwendig zu erreichende Ziel die Natur schon gegeben ist, während dort für das aus Gnade zu erreichende Ziel die Natur gerade durch die Uebernatur zu befähigen ist.

2) Wir sprechen hier von dem Uebernatürlichen im engeren Sinne, insofern es sich zunächst auf das übernatürliche Leben im Menschen bezieht.

ist das Uebernatürliche das, was zu der Uebernatur gehört, aus ihr hervorgeht und ihr entspricht. Wir werden seiner Zeit sehen, von welcher Bedeutung diese Bestimmung sein wird, um klare und gründliche Begriffe von der übernatürlichen Ordnung der Gnade sich herauszubilden. Für jetzt bemerke ich nur, daß allein auf diese Weise das Wort „übernatürlich" seine feste und bestimmte, keiner Zweideutigkeit ausgesetzte Bedeutung erhält, während fast alle anderen Bestimmungen seiner Bedeutung, welche nicht unmittelbar mit dieser zusammenhängen, dieselbe nicht allseitig begrenzen und fixiren, wie es doch namentlich heut zu Tage, wo in diesem Punkte alle Begriffe so verwirrt sind, unumgänglich nothwendig ist.

Versuchen wir die beiden Ausdrücke „Uebernatur" und „übernatürlich" noch etwas mehr zu erläutern, namentlich in ihrem Gegensatze zur Natur und zum Natürlichen.

Der Ausdruck „Uebernatur" ist an sich nicht so fremd, als er auf den ersten Blick erscheinen möchte. Sagen wir doch oft, die und die Gewohnheit ist diesem Menschen zur anderen Natur geworden, indem derselbe zu einer gewissen Sache eine so tief gewurzelte und entschiedene Neigung und Fähigkeit annimmt, wie sie nur von der Natur zu kommen pflegt, ohne daß sie jedoch wirklich davon stammt. Dies dient sehr gut zur Erklärung und Rechtfertigung des Ausdruckes, könnte aber zugleich zu einem Mißverständnisse führen. Es dient zur Erklärung; denn dieses ist das Wichtigste bei jener Erhöhung der Natur, die ich Uebernatur nannte, daß sie der Natur neue Fähigkeiten und Kräfte und damit eine neue feste Richtung und Bewegung in einer höheren Sphäre mittheilt. Es dient zur Rechtfertigung; denn daraus erkennt man, daß die Uebernatur nicht, wie ich voraussehe, daß man mir vorwerfen wird, eine neue Substanz in der natürlichen oder gar die göttliche selbst sei, die sich substantiell mit der Natur verbinde, wie dies auch bei obigem Beispiele nicht der Fall ist. Die Natur bedeutet formell nicht die Substanz der Sache als solche, wie ich oben gesagt habe, und streng genommen auch nicht das Wesen als solches, sondern Natur bedeutet das Wesen eigentlich nur in sofern, als dieses durch seine eigenthümliche Beschaffenheit ein bestimmter Lebensgrund, Prinzip eines Lebens und einer Bewegung nach seinem Ziele hin und in seiner Sphäre ist. Natur ist die aus dem Wesen entspringende Lebenskraft und Neigung zur Thätigkeit und zur Bewegung. So sagen wir auch, daß Jemand sich Etwas zur anderen Natur mache, wenn er sich gewissermaßen mit seinem ganzen Wesen

und allen seinen Kräften dazu hinneigt, oder dasselbe ihm so zur Gewohnheit wird, wie die natürliche Thätigkeit selbst. In dieser Weise ist Uebernatur die von einem höheren Wesen mitgetheilte Lebenskraft und Neigung nach einem bestimmten Ziele hin, welche über die natürliche Lebenskraft und Strebsamkeit hinausgeht, aber eben deßhalb, weil sie kein neues Wesen und keine Substanz mittheilt, an die natürliche Lebenskraft und Strebsamkeit anknüpfen und sie zur Grundlage nehmen muß. Und gerade deßhalb, weil die neue Lebenskraft nicht so hinzutritt, daß sie neben der anderen bestehe, sondern eben von dieser bedingt, in ihr aufgenommen wird, und dieselbe nur in eine höhere Sphäre ihrer Thätigkeit erhebt, verschwindet auch ein anderer Einwurf, als würde durch das Hinzutreten einer neuen Kraft die Wesenheit geändert.

Aus sich und zum Theil wegen des zuletzt Gesagten könnte jenes Beispiel auch leicht zu einem Mißverständnisse führen. Denn da man sich durch Gewohnheit eine solche feste Neigung erwerben kann, und auch durch die Uebernatur keine Grundkräfte in die Seele neu hineingelegt werden, könnte man glauben, auch die Uebernatur sei nur insofern eine neue Natur, als sie den vorhandenen Lebenskräften eine feste Richtung auf etwas Höheres gäbe, oder dieselben etwa nur in ihrer Sphäre zu steigern und der Natur des höheren Wesens, z. B. Gottes, nur insofern nahe zu bringen hätte, als die niedere Natur nach ihrer Weise die höhere nachahmen und ihr ähnlich werden soll. Wenn z. B. der Mensch mit seinen natürlichen Kräften Gott erkennt und liebt, und nach seiner Weise heilig und vollkommen zu werden sucht, wie Gott heilig und vollkommen ist; wenn er dem Gesetze und den Regeln seiner Vernunft folgt, die ein Spiegel der ewigen gesetzgebenden Vernunft ist, so dann Gott standhaft nachahmt und am Ende durch die vollständige Entwickelung der natürlichen Kräfte der Erkenntniß und Liebe Gottes ihm ähnlich wird: dann könnte man glauben, hätte man dem Begriffe der Uebernatur genug gethan. Aber im Grunde hat man dann diese erhabene Idee, wie sie uns die Offenbarung an die Hand gibt und auch eine gesunde Philosophie anerkennt, nicht erklärt, sondern auf eine ganz wässerige Weise (s. v. v.) zerklärt [1]).

1) Ein interessantes Beispiel einer solchen Auffassung findet man in der Dogmatik des sel. Staudenmaier am Schlusse der Schöpfungslehre, wo er davon handelt, wie nach den Lehren der heiligen Schrift und der Väter die Vollendung des Menschen eine Vergöttlichung desselben sei. Diese ist ihm die volle Entwicklung der natürlichen Kräfte der Erkenntniß und Liebe, durch welche der Mensch Gott ähnlich und so göttlich wird. Er

Mag man immerhin einen ſolchen Zuſtand übernatürlich nennen, Uebernatur wird man ihn jedenfalls nicht nennen können. Uebernatürlich kann man ihn nennen in vielen Beziehungen, die aber faſt alle nicht auf kirchlichem, ſondern häretiſchem oder wenigſtens unkirchlichem Boden entſtanden ſind. Uebernatürlich kann man das auf Gott gerichtete Leben der höheren natürlichen Kräfte des Menſchen nennen mit den Rationaliſten, inſofern es weder aus der Natur als der materiellen und ſinnlichen Welt entſpringt, noch auf dieſelbe ſich bezieht, vielmehr über dieſelbe hinausgeht; — inſofern es ferner durch die abſolut übernatürliche (d. h. die über allen anderen Urſachen ſtehende) Urſache aber in und durch die Erſchaffung der Natur grundgelegt, auch allenfalls durch die beſtändige Einwirkung dieſer Urſache ſein urſprünglicher Keim entwickelt und erhalten wird; — inſofern endlich dieſes Leben auf ein übernatürliches Ziel (d. h. die Natur, welche über allen anderen Naturen ſteht) gerichtet iſt, und der Menſch durch daſſelbe gerade dieſer höchſten Natur einigermaßen durch ihre Erkenntniß und Liebe ähnlich wird. Uebernatürlich kann es der Janſeniſt nennen, weil es über die Fähigkeit und das Verdienſt, nicht zwar der reinen, unſchuldigen Natur, wie ſie aus Gottes Hand hervorgegangen iſt, wohl aber der durch des Menſchen Schuld verdorbenen und zerrütteten Natur hinausgeht; als wenn in dieſer die Entwicklung aller natürlichen Kräfte zum Guten abſolut gehemmt wäre, und ſo nur durch einen außerordentlichen, über die Kraft der gefallenen Natur hinausgehenden Beiſtand Gottes frei gegeben und fortgeführt werden könnte. Oder es behaupten gar einige katholiſche Theologen unbegreiflicher Weiſe, die übernatürliche Gerechtigkeit ſei deßhalb übernatürlich und nicht natürlich, weil ſie mit der Natur noch nicht gegeben ſei, ſondern erſt durch freie Willensbeſtimmung verwirklicht werden müßte.

Das Alles jedoch heißt nicht übernatürlich in dem Sinne, welchen unſer Gegenſtand verlangt, und den die Kirche dabei feſthält. Hier iſt übernatürlich in der niedern Natur jenes Gute, das nicht mit ihr und durch ſie von der ſchöpferiſchen Natur gegeben iſt, und daher jene nicht nur secundum modum ipsi proprium mit der höhe-

hatte es in der guten Abſicht gethan, um von jener Lehre den Vorwurf des Pantheismus abzuwenden und in dieſer Beziehung iſt ſeine Erklärung ſehr verdienſtlich; aber indem ſie eben keine Mitte anerkennen will zwiſchen pantheiſtiſcher Verſchmelzung und bloß moraliſcher Einheit des Geiſtes mit Gott vermittelſt der Entwicklung der natürlichen Kräfte, erhält ſie ſelbſt eine rationaliſtiſche Färbung.

ren Natur in Verbindung ſetzt und derſelben ähnlich macht. Uebernatürlich iſt hier das außerhalb und unabhängig von der Schöpfung von der höheren Natur der niedern mitgetheilte Gute, wodurch dieſe jener ähnlich wird, nicht secundum modum *suum*, sed secundum modum *ejus*, nicht nach dem Maße ihrer eigenen Kraft ſondern nach dem Maße der Kraft, das die höhere Natur entfalten will und kann, um der niederen auch das zu geben, was ſie aus ſich nicht hat und nicht erreichen kann.

Aus dem oben angeführten Beiſpiele darf man alſo nur dieſes nehmen, es ſei denkbar, daß den natürlichen Kräften, ohne ſie zu vernichten, eine neue und zwar ſo feſte Richtung gegeben werden könne, als wäre es eine neue Natur. Das Beiſpiel iſt eben gar zu mangelhaft [1]), und die Anwendung geſchieht nicht a pari, ſondern a minori ad majus. Wenn man da ſchon ſagen kann, der Menſch habe eine zweite Natur angenommen, wo er den vorhandenen Kräften nur eine beſondere Richtung gegeben hat, die der ſteten Hinneigung und dem Streben der Natur ähnlich iſt, um wie viel mehr können wir mit vollerem Rechte und im volleren Sinne jenen Ausdruck da gebrauchen, wo nicht nur eine Richtung der vorhandenen Kräfte, ſondern eine Eingießung neuer höherer Kräfte gegeben wird, die den ganzen Organismus der Natur in eine höhere Sphäre erheben und zu einem ganz neuen Wirken fähig machen. Und umgekehrt, um dem vollen Sinne des Ausdruckes zu genügen, daß die Natur zu einer höheren erhoben, und gewiſſermaßen in eine zweite höhere eingegangen ſei, müſſen wir ſagen: es haben nicht nur die vorhandenen Kräfte eine beſtimmte Entwicklung und Geſtaltung ihrer Thätigkeit angenommen, die auf das Höhere gerichtet iſt, ſondern ſie erhalten, von neuer höherer, von Außen und von Oben herabkommender Kraft

1) Schlagender iſt das Beiſpiel, das die heiligen Väter in Bezug auf die Annahme einer neuen Natur von anderen materiellen Naturen auf die menſchliche und geiſtige übertragen. So gebraucht Irenäus das Beiſpiel eines Baumes, dem das Reis einer edlern Art oder auch ſogar einer anderen Gattung eingepropft wird, durch das er nicht mehr nach ſeiner Art und Natur, ſondern nach der Art und Natur des Baumes, von dem das Reis genommen war, vegetirt und Blüthen und Früchte treibt. Andere heilige Väter bringen das Beiſpiel des Metalls, das, ins Feuer gelegt, nicht ſein eigenes Weſen verliert, wohl aber die Gluth und die Eigenſchaften des Feuers annimmt, ſo daß es leuchtet und brennt, als wenn es Feuer wäre. So erhält auch die Seele durch die Einwirkung der göttlichen Natur eine Beſchaffenheit, durch die ſie zu einem mehr göttlichen als menſchlichen und creatürlichen Leben erblüht, göttliches Licht und göttliche Wärme in ſich aufnimmt und ſo gleichſam eine neue zweite Natur nach Art der göttlichen annimmt.

erfüllt, für ihre Thätigkeit eine neue Sphäre; es werde die niedere Natur einer höheren nicht nur insofern ähnlich, als sie dieselbe nach dem Maaße der ihr innewohnenden Kraft nachahmen kann, sondern sie werde, eben durch die der höheren innewohnende und ihr selbst nur accidentell mitgetheilte Kraft so hoch erhoben, daß sie, der höheren gewissermaßen ebenbürtig, nicht bloß den Umriß und den Schatten ihrer Aehnlichkeit, sondern ihr ganzes volles und lichtes Bild in sich aufnehmen könne.

Hier berühren wir gerade einen Punkt, der von der größten Wichtigkeit ist, indem sich um ihn die größten Schwierigkeiten sowohl in Hinsicht der Auffassung dieser Lehre, als auch des Nachweises derselben in der Schrift und Tradition concentriren.

Wir sagten eben, es könne auch die Natur, ebenso wie die Uebernatur, mit jener höheren Natur, mit welcher wir durch die letztere in Verbindung treten und der wir ähnlich werden, schon in Verbindung stehen und ihr ähnlich sein. Und ich füge hinzu, daß sie, um auf übernatürliche Weise ihr verbunden und ähnlich werden zu können, derselben schon auf natürliche Weise durch ihr Wesen ähnlich sein muß. Denn die Uebernatur ist keine Wesenssetzung und auch keine Wesensänderung; — das Wesen der Natur bleibt, es wird nur erhoben und verklärt. Deßhalb muß es an sich für diese Erhebung und Verklärung empfänglich sein; und namentlich müssen, wie oben gesagt wurde, schon Grundkräfte vorhanden sein, welche die Grundlage der neuen Kräfte bilden sollen. So kann kein Stein, nicht einmal ein Thier zur übernatürlichen Erkenntniß Gottes erhoben werden, weil diese Dinge überhaupt keiner intellectuellen, also auch keiner übernatürlichen Erkenntniß fähig sind. Ein Wesen, das übernatürliche Erkenntniß erhalten soll, muß an sich schon der Erkenntniß fähig sein, darum an sich schon eine aus seinem Wesen fließende, intellectuelle Erkenntnißkraft besitzen, welche nur durch das höhere, hinzukommende Licht gehoben und in eine neue Sphäre eingeführt wird.

Die zu erhebende Natur muß also schon mit der, zu welcher sie erhoben werden soll, an sich Verwandtschaft und Aehnlichkeit haben, um jener höheren Verwandtschaft fähig zu sein, welche dieselbe der höheren Natur, so viel es geht, auf ebenbürtige Weise verwandt und vollkommen ähnlich machen soll.

So sind also auch die beiden Ordnungen von Natur und Uebernatur verwandt und ähnlich.

Und hierin liegt der Grund, weßhalb die Uebernatur nicht gegen die Natur (also unnatürlich), sondern vollkommen mit der Natur übereinstimmend ist, und auch natürlich genannt wer-

den kann, insofern sie mit der Natur übereinstimmt und nicht unnatürlich ist. Ueberdies kann sie natürlich genannt werden, insofern sie die Natur vervollkommnet und zu ihrer höchsten Vollendung führt, nicht zwar innerhalb der eigenen Sphäre der Natur, sondern eben dadurch, daß sie die Natur über ihre Sphäre hinausrückt und so einer Vollendung entgegenführt, für welche dieselbe zwar fähig ist, aber an sich keine Kraft und Anlage besitzt. Mit einem Worte: das Uebernatürliche kann man insofern natürlich nennen, als es nicht unnatürlich ist. Und es ist nicht unnatürlich, erstens weil die Natur zwar nicht aus sich darnach strebt, aber fähig ist, es durch den Einfluß und die Einwirkung einer anderen höheren Natur zu erreichen (potentia obedientialis, die unter der Leitung eines andern Höheren, dem man sich gehorsam hingibt, zu ihrer Verwirklichung gelangt). Es ist nicht unnatürlich ferner, weil dasselbe nichts Böses, sondern etwas Gutes für die Natur ist, ein Gut, das sie zwar nicht mit Fug als ihr gebührend verlangen darf, aber doch gewiß als eine willkommene Gabe, wenn es gegeben wird, mit Liebe, Freude und Dank annehmen wird. Obwohl also beide Ordnungen nicht so zusammenhängen, daß die niedere zugleich die höhere einschließt, stehen sie doch so in Verbindung, daß die höhere die niedere einschließt und als ihre Grundlage und Vorbedingung voraussetzt.

Jene Verwandtschaft und Aehnlichkeit, und jener Zusammenhang von Natur und Uebernatur bringt es aber auch zugleich mit sich, daß ein Auge, das weniger geübt ist, oder die Sache nicht im rechten Lichte und vom rechten Standpunkte aus betrachtet, trotz seiner Schärfe und seines Tiefblicks dieselben nicht gut auseinander halten kann, namentlich wenn man ins Einzelne eingeht. Und gerade die Schwierigkeit dieses Unterschiedes im Einzelnen ist es, welche die vollständige Entwicklung und Durchbildung dieser Lehre so lange aufhielt, und ihren Gegnern, namentlich den Jansenisten, einen so weiten Spielraum darbot. So lange man beim Allgemeinen bleibt, ist es einer etwas geübten Logik noch leicht, alle durch Verwirrung und Verwechslung der Grundbegriffe veranlaßten Schwierigkeiten, namentlich durch scharfe Analyse der vielseitigen Bedeutung der Wörter „Natur, natürlich ꝛc.," entgegenzutreten. In dieser Weise läßt sich auch die Schwierigkeit im Allgemeinen noch ziemlich leicht lösen, welche die Uebernatur, weil sie in die natürlichen Kräfte hineingelegt ist, als eine Steigerung derselben auffaßt, oder als einen habitus, Zustand, durch welche die natürliche Kraft bloß entwickelt und in ihrer eigenen Thätigkeit unterstützt wird, wie dieses die sogenannten virtutes acquisitae sind, (so nannten die älteren

Theologen die moraliſchen, natürlichen, mit Anſtrengung der natürlichen Kräfte erworbenen Tugenden). Daß dies unzuläſſig ſei, haben wir oben bemerkt. Der Grund dafür liegt näher darin, daß eine einfache Steigerung der Kraft dieſelbe in der Sphäre beläßt, in welcher ſie ſich befindet und ſie nur inſofern erhebt, als ſie leichter alle ihrer Thätigkeit entgegentretenden Schwierigkeiten beſiegen kann, und ſo mit größerer Leichtigkeit, Sicherheit und Entſchiedenheit ihr eigenes Gebiet beherrſcht. Dieſes iſt bei den moraliſchen Tugenden der Fall, bei welchen durch wiederholte Anſtrengung die uns inne wohnende Kraft ſo geſtählt wird, daß ſie die ihr entſprechenden Acte mit größerer Leichtigkeit und Sicherheit verrichtet. Aber durch eine ſolche Steigerung wird die Kraft nicht in den Stand geſetzt, auch Acte einer höheren Art, die ſie früher gar nicht ſetzen konnte, zu verrichten. — Uebrigens kann man Steigerung der Kraft nicht bloß ihre einfache Verſtärkung, ſondern auch jede Erhebung derſelben in eine höhere Sphäre nennen; in dieſem Falle wäre der Ausdruck zweideutig, und iſt vielleicht gerade derjenige, welcher am Leichteſten Verwirrung in dieſen ohnehin ſehr delicaten Punkt hinein bringt.

Eine ähnliche Zweideutigkeit liegt in dem Worte Fähigkeit, Anlage, und überhaupt in den Ausdrücken der Potenzialität. Denn es gibt eine doppelte Potenzialität: ad fieri et ad facere, quae fit et qua fit, quae agitur, et quae agit, wie bei Ariſtoteles die δύναμις, ἧ ἐστι πάντα ποιεῖν und die δύναμις, ἧ ἐστι πάντα γίγνεσθαι, wie im Deutſchen ein doppeltes mögen oder vermögen, das Sein zu erhalten oder zu geben, ſeiend zu werden oder ſein zu laſſen. Und ſo haben wir auch für das Uebernatürliche Fähigkeit, Anlage in uns, aber nicht, wie für das Natürliche; für dieſes haben wir in der Natur die thätige Fähigkeit und Anlage, um es aus uns zu bewirken, für jenes aber haben wir dieſe nicht; ſondern für die übernatürlichen Kräfte haben wir nur die Anlage und Fähigkeit (und zwar ohne Anſpruch auf Befriedigung), dieſelben zu erhalten, und für die übernatürliche Thätigkeit nur die Fähigkeit, dieſelben durch die von Oben zu erhaltenden Kräfte zu verrichten.

Was nun aber die Regel angeht, nach welcher das, was zur Natur oder zur Uebernatur gehört, zu beſtimmen iſt, ſo iſt die allgemeine dieſe, daß man ſehe, was die Natur kraft ihrer Weſenheit für Kräfte habe und haben müſſe, wie weit ſich dieſe erſtrecken, und welches Ziel dieſen vorgeſteckt werden müſſe, damit ſie zu ihrer angemeſſenen Entwicklung gelange und ihre Ruhe und Vollendung erreiche. Denn nur das kommt einer Sache zu, was ſie durch das ihr eigenthümliche Gute erreichen, nicht das, was ihr irgendwie erſt möglich

gemacht werden kann. Alles, was der Natur als Anregungsmittel, Material und Object der Thätigkeit ihrer Kräfte gegeben werden muß, fällt mit in ihren Kreis, und darauf kann sie nach dem Grade seiner Nothwendigkeit auch mehr oder minder Anspruch machen. Auch die Aehnlichkeit, die Verwandtschaft und die Verbindung, welche sie durch ihr Wesen, ihre Kräfte, ihre Thätigkeit mit einer höheren Natur hat, ist eine natürliche.

Alles, was über das oben Aufgezählte hinaus liegt: also jene Kräfte, die nicht aus dem Wesen fließen, und wiederum Alles, was durch die aus der Wesenheit fließenden Kräfte ohne eine Erhöhung derselben nicht erreicht werden kann, ist übernatürlich und zählt, wenn es zu einem einheitlichen Leben und Organismus gehört, zur Uebernatur. Folglich ist die Verbindung, die Aehnlichkeit und der Zusammenhang mit einer höheren Natur übernatürlich, welche nicht secundum modum et mensuram naturae inferioris, sondern secundum modum et mensuram naturae superioris sind, in sofern, bemerke ich immer, als diese eine Mittheilung des ihr vor anderen Naturen Eigenthümlichen an jene zuläßt.

Diese Regel ist im Allgemeinen leicht aufgestellt, aber nicht so leicht auch im Einzelnen anzuwenden. Freilich kann man auch da immer sagen: Es gibt eine natürliche und eine übernatürliche Erkenntniß Gottes, eine natürliche und übernatürliche Liebe Gottes und Gerechtigkeit, eine natürliche und übernatürliche Seligkeit, und es ist gewiß und über allen Zweifel erhaben, daß es eine solche gibt und daß gerade die Seligkeit, welche wir erlangen sollen, und die Erkenntniß, Liebe und Gerechtigkeit, durch welche wir sie erlangen sollen, keine natürliche, sondern eine übernatürliche ist. Aber warum die eine Seligkeit, die eine Erkenntniß und Liebe natürlich, die andere übernatürlich sei, und worin sie sich im Einzelnen unterscheiden, und zwar so unterscheiden, daß die eine durch die Kräfte der Natur erreicht werden kann, die andere nicht, — das nachzuweisen ist nicht so leicht und eine sehr delicate Sache, die einestheils alle Anstrengung in Anspruch nimmt, um in die Tiefen des höheren Seelenlebens einzudringen, anderntheils aber auch das zu scharfe Secirmesser scheut, weßhalb auch der Schriftsteller, welcher sich am Ausführlichsten und mit dem größten Scharfsinn über diesen Gegenstand verbreitet hat, am Ende seiner Untersuchung sagte: nolo ulterius stringere, ne sanguinem emungam [1]). Die gewöhnliche

1) Dieser ist Joannes Martinez de Ripalda S. J. in seinem früher so berühmten und jetzt fast unbekannten und seltenen Werke De ente

Erklärung, die man calamo currente in den Curſen der Theologie den Janſeniſten gegenüber zu geben pflegte, übernatürlich ſei der Act, der mit Hülfe der übernatürlichen Gnade hervorgebracht werde und als Verdienſt im Verhältniß ſtehe zu dem übernatürlichen ewigen Leben, iſt zwar an ſich wahr, aber befriedigt nicht vollſtändig die Wiſſenſchaft. Deßhalb werde ich mich bemühen, mit Vermeidung jener Begriffsſpalterei, mit welcher die ſonſt ſo blühende ſpaniſche Scholaſtik der letzten Jahrhunderte (denn dieſe hat ſich beſonders auf dieſem Gebiete bewegt) dieſe Sache manchmal mehr verdunkelte, als aufklärte, dem ſchlichten und einfachen, aber genialen und aus dem tiefſten Grunde des Chriſtenthums geſchöpften Syſteme mich anzuſchließen, welches einige Koryphäen jener Schule nach dem Vorgange des heil. Thomas aufſtellten. Dieſer war wie überhaupt faſt der erſte, der dieſe ganze Lehre in ihrer Eigenthümlichkeit zu entwickeln begann, ſo zugleich derjenige, welcher ſie mit ſeinem genialen Tiefblick ganz durchdrang und in ein Syſtem brachte, das ſeine Nachfolger nur weiter auszuführen brauchten.

Um nun der Ordnung nach vorzugehen, a notioribus ad minus cognita, und um zugleich beide Ordnungen in ihrer Vollſtändigkeit gegenüberzuſtellen, werde ich zuerſt die Ordnung der Natur nach ihrem ganzen Umfange vorlegen: alſo erſtens, was ſie iſt, was ſie umfaßt und umfaſſen kann; zweitens, was ſie nicht umfaßt und welches ihre Grenzen ſind; denn ſo können wir am Beſten erkennen, wo die übernatürliche Ordnung anfängt. Zu dem Ende werden wir die Natur betrachten nach ihrer Grundlage, der ſubſtantiellen Weſenheit, nach ihren Kräften, ihrem Ziele und ihrer Thätigkeit.

Es handelt ſich ſelbſtverſtändlich vorzüglich um die Natur des Menſchen, die nicht nur unter der göttlichen, ſondern auch noch unter der engliſchen Natur ſteht, welche folglich auch dieſer auf übernatürliche Weiſe ähnlich werden kann, nämlich durch Unterdrückung der Unvollkommenheiten, die natürlicher Weiſe aus Leiblichkeit entſtehen. Allein da dieſe Erhebung nicht durch eine von den Engeln ſelbſt ausgehende, ſondern vielmehr durch eine von Gott verliehene Kraft geſchieht, und da ferner dieſe Kraft nach der jetzigen Ordnung der Dinge nur eine Folge iſt von der dem menſchlichen Geiſte mit

---

supernaturali, welches ſich durch unermeßliche Erudition, Klarheit, Bündigkeit, Conſequenz und Reichhaltigkeit auszeichnet. Und alle dieſe guten Eigenſchaften muß man ſelbſt in jenen Punkten loben, wo er die Lehre nicht mit jener Tiefe und Einfalt erfaßt, wie namentlich Suarez, vorzüglich in dem zweiten, ſechſten und ſiebenten Buche ſeines großen Werkes: De gratia.

den Engeln gemeinſamen Verklärung und Erhebung, Theilnahme an der höchſten göttlichen Natur, brauchen wir jenes Verhältniß nicht näher zu berückſichtigen und im Allgemeinen die erhöhte Natur nur im Verhältniß auf Gott als abſolut höchſte Natur zu betrachten. Und ſo handelt es ſich in der Hauptſache immer um die Erhebung des Geiſtes zur göttlichen Natur; die Erhebung der Leiblichkeit auf eine höhere Stufe wird ſich als untergeordnetes Moment gelegentlich anſchließen.

Zweites Kapitel.

Die Natur und die natürliche Lebensordnung [1]).

Die Natur iſt, wie wir geſagt haben, die aus der Weſenheit einer Sache entſpringende und von derſelben alſo auch beſtimmte Beſchaffenheit der Subſtanz und die Anlage derſelben zum Leben, zur Thätigkeit, zur Bewegung nach einem der Weſenheit angemeſſenen Ziele hin, wodurch zugleich eine feſte Stellung des Weſens auf der Stufenleiter der Weſen und ſeine Verbindung mit anderen Weſen über ihr, neben ihm und unter ihm gegeben iſt. Sie iſt ſomit der Inbegriff und das Fundament aller Anlagen, Kräfte und Tendenzen, die der Weſenheit inne wohnen.

Leider glauben Viele die Gnade dadurch recht zu erheben, daß ſie die Natur herabſetzen und vernichten. Das heißt aber, Gott als Gnadenſpender loben wollen und ihn als Schöpfer ſchmähen und herabwürdigen. Wer Gottes Gnade erheben will, braucht dieſes nicht auf Koſten der Natur zu thun. Ja gewöhnlich wird die Gnade eben dadurch erniedrigt und ihres wahren himmliſchen und göttlichen Glanzes beraubt, daß ſie nur da ſein ſoll, um einer elenden, verdorbenen oder ſchwachen Natur aufzuhelfen und ſie wieder geſund und ſtark zu machen. Was iſt dann die Gnade Erhabenes, Hohes, Göttliches, Himmliſches, wenn ſie nur etwas Natürliches hervorbringt, mag man ihrer auch noch ſo ſehr bedürfen? Denn das Bedürfniß gibt der Sache nur einen relativen, äußeren, aber keinen abſoluten, inneren Werth. Die Gnade iſt zu erhaben, als daß man ſie nur zu dem rein Natürlichen gebrauchen ſollte. Die Gnade wirkt Werke und Güter von viel höherem Werthe: nicht menſchlich Gu-

---

1) Ueber dieſes ganze Kapitel vergleiche die ausführliche und gediegene analytiſche Darſtellung des Gegenſtandes in den klaſſiſchen Werken von *Dom. Soto* de natura et gratia lib. I. und *Suarez* de gratia lib. I.

tes, ſondern göttlich Gutes, nicht Irdiſches, ſondern Himmliſches. Sie dient dazu, um die Menſchenkinder und Knechte Gottes zu Kindern Gottes zu machen und gibt ihnen ſtatt der wahren natürlichen, aber knechtiſchen Liebe Gottes, die ſie aus ſich haben können, die heilige, freie und kindliche Liebe der Kinder Gottes.

Unſere Abſicht iſt es nun, nicht auf Koſten der Natur die Gnade zu erheben, ſondern eben dadurch, daß wir der Natur gerecht werden und ihr das zugeſtehen, was ihr gebührt, gegen die Gnade erſt wahrhaft gerecht zu werden und derſelben ihren eigenthümlichen und erhabenen Vorrang deſto leichter und ſicherer zu vindiciren. Beides hängt einfach davon ab, daß wir uns einen klaren, beſtimmten und ſcharf abgegrenzten philoſophiſchen Begriff von der Natur bilden. Aus dieſem ergeben ſich ſogleich zwei einfache und klare Prinzipien, die, wenn man ſie nur entſchieden und conſequent feſthält und nicht durch allerlei Vorurtheile und ſcheinbare Schwierigkeiten verdunkelt läßt, wenn man ſie vielmehr als feſte und unwiderſprechliche Ausgangspunkte annimmt, ſicher und glücklich zu dem erwünſchten Ziele führen werden.

Natur iſt der aus der Subſtanz und Weſenheit eines Weſens an ſich nothwendig hervorgehende Lebensgrund, mit einer beſtimmten Kraft und Tendenz, welche aus ſich nach einem beſtimmten Ziele und nach einer beſtimmten Entwicklung und Vollendung ſtrebt. Mit dieſem Begriffe ſtehen dann zwei Prinzipien in Verbindung. Jedes Weſen hat vom Schöpfer in und mit ſeiner Weſenheit eine gute und mit Kraft ausgerüſtete Natur erhalten, die eben ſo unverwüſtlich iſt, als das Weſen ſelbſt. Dieſes Prinzip rettet die Rechte der Natur gegen ihre Feinde. Ferner, für jede Natur gibt es eine beſtimmte, ihren Kräften angemeſſene und entſprechende Entwicklung und Vollendung. Auch dieſes Prinzip vindicirt noch die Rechte der Natur, aber ſo, daß es zugleich die Natur der Gnade gegenüber in ihre Schranken zurückweiſt. Denn es deutet an, daß nicht jedwede und was immer für eine Entwicklung und Vollendung der Natur als ſolcher zugehöre, ſondern nur eine beſtimmte und beſchränkte, über welche hinaus das übernatürliche Gebiet der Gnade anfängt.

Gehen wir auf dieſe beiden Prinzipien etwas näher ein, um dann zur Natur des Menſchen im Beſondern überzugehen.

Um mit dem erſten zu beginnen, haben wir ſo eben geſagt, daß Diejenigen, welche die Natur ohnmächtig machen oder an ſich nur zum Böſen fähig halten, das Werk des Schöpfers herabſetzen und ſchmähen. Denn Gott „hat im Anfange Alles gut gemacht" und

Alles, was er auch ſpäter macht, iſt, wie und inwiefern es aus der Hand des Schöpfers kommt, gut. Ich brauche mich alſo nicht bei der geradezu gotteslästeriſchen Behauptung jener Häretiker aufzuhalten, welche die Subſtanz des Menſchen ſelbſt ganz oder theilweiſe als böſe verſchreien: mögen ſie nun dieſelbe als böſe ohne Gott exiſtirend, oder aus der Hand Gottes kommend, oder nach der perſönlichen oder der Geſchlechtsſünde als böſe geworden anſehen (und Letzteres iſt ſelbſt der ſonſt ſo feinen janſeniſtiſchen Anſicht nicht ganz fremd, wie man ſie überhaupt nicht mit Unrecht den neuen Manichäismus nennen kann) [1]).

Die Subſtanz alſo und das Weſen des Menſchen iſt gut. Wenn aber dieſes, muß auch die Natur als ſolche gut ſein, da ſie ja nichts Anderes iſt, als die aus der Weſenheit entſpringende Lebenskraft und Tendenz nach der Erreichung des Zieles, das der Schöpfer dem Weſen als ſolchen beſtimmt.

Wie nun das Weſen und die Subſtanz unverwüſtlich gut iſt, ſo iſt auch die Natur als ſolche unverwüſtlich gut. Daher kann ebenſo wenig, wie ſie ſelbſt, ihre natürliche Güte verloren gehen, da ſie auf die Güte des Weſens gegründet iſt und daraus hervorgeht. Folglich können auch die Kräfte zu dem natürlichen Guten und das innere nothwendige Streben nach dem Guten nicht verloren gehen. Dieſes iſt ſo wahr, daß ſelbſt da, wo die Sünde im Willen wie zur anderen Natur geworden iſt, dennoch die Natur ſich immerfort dagegen ſträubt, und ſogar bei den Teufeln und Verdammten die größte Qual in dieſem Streite zwiſchen der unaufhaltſam nach dem Guten ſtrebenden Natur und dem davon abgekehrten Willen beſteht. Und ſo gilt das, was ich weiter fortfahre zu ſagen, ebenſowohl von der mit der Erbſünde behafteten, als der nicht mit derſelben behafteten Natur. Denn wie die Subſtanz des Menſchen nach der Sünde dieſelbe bleibt, ſo iſt auch die Natur dieſelbe.

Alſo weil die Subſtanz gut iſt, muß auch die daraus entſpringende Lebenskraft und Tendenz nach einem beſtimmten Ziele immer gut ſein. Daß aber in jeder Subſtanz, und namentlich in der ſeeliſchen und geiſtigen nothwendig aus dem Weſen eine nach Entwicklung ſtrebende Kraft hervorgehe, dürfte ich wohl ſchon philoſophiſch als ſo

---

1) Vergl. *Alticoti*, de antiquis et novis Manichaeis, wo nachgewieſen wird, wie die Janſeniſten in den Büchern des heil. Auguſtin gegen die Pelagianer gerade jene Lehren vertheidigt finden wollten, welche derſelbe gegen die Manichäer in ſechzig Büchern ſo energiſch und ſiegreich bekämpft hatte.

ſicher hinſtellen, daß das Gegentheil völlig unphiloſophiſch und undenkbar iſt, und manche Philoſophen ſogar das Weſen ſelbſt als eine Kraft und eine immer thätige Kraft bezeichnen.

Aber auf dogmatiſchem Gebiete iſt dieſes um ſo ſicherer, weil die Kirche im Kampfe gegen die Eutychianer, Monoergeten und Monotheleten dieſes Prinzip zu ihrem entſcheidenden Prüfſteine gewählt hat. Gerade deshalb wollte ſie in den beiden letzteren den Eutychianismus wieder erneut ſehen, weil ſie ſich die menſchliche Natur in Chriſto, wenn ſie wirklich da wäre, nicht ohne Kraft und Tendenz zur eigenen Thätigkeit denken und vorſtellen konnte. Und ſo zog ſie aus der Lehre jener Häretiker den Schluß, daß, wenn die menſchliche Natur in Chriſto ganz unthätig und bewegungslos wäre, ſie damit auch aufhören würde, eine wirkliche Natur und eine wirkliche, in ſich ſeiende Weſenheit zu ſein.

Wenn alſo nothwendig in jedem Weſen eine Kraft und Neigung zur Thätigkeit, und zwar zu einer guten Thätigkeit liegt, da ſie von dem Schöpfer der Weſenheit herkommt und von demſelben in dieſer gegeben iſt, können wir mit vollem Rechte ſagen, diejenigen (z. B. die Janſeniſten), welche in der gefallenen Natur jede Kraft und Neigung zu allem Guten läugnen, ſeien nicht minder Manichäer, als jene Lutheraner, welche zur Schande der Schöpfung es offen ausſprachen, daß die Subſtanz des Menſchen böſe geworden ſei. Mit demſelben Rechte können wir dieſes ſagen, mit welchem die Kirche den Monoergeten und Monotheleten ſagte, daß ſie, indem ſie in der menſchlichen Weſenheit des Heilandes alle Kraft und Energie läugneten, in den Monophyſitismus der Eutychianer zurückfielen.

Dieſes an ſich ſo klare, von jeder geſunden Philoſophie anerkannte Prinzip, das, beiläufig geſagt, das Wahre am Rationalismus iſt, muß vor Allem ſtehen bleiben: *jedes Weſen*, in was immer für einem Zuſtande, hat in ſich eine active Kraft und Tendenz, nach dem ihm eigenthümlichen Guten zu ſtreben, daſſelbe, wenn auch nicht ohne äußere Hülfe, in ſich zu verwirklichen, und ſo ſich allmälig zu ſeiner Vollendung zu entwickeln, ſeinen Zweck zu erreichen und zu dem ihm angemeſſenen Ziele ſich hinzubewegen. Im Beſonderen muß feſtſtehen, daß folglich auch in den *vernünftigen Weſen* die Natur als ſolche, bei aller Zerrüttung und Verwirrung der Kräfte in Bezug auf ihren Gebrauch, immer da bleibt. Die *Vernünftigkeit* iſt bei ihnen keine bloße paſſive Fähigkeit, von außen eingegoſſene oder aufgebundene Ideen aufzunehmen, kein bloßer intellectus possibilis nach ſcholaſtiſchem Ausdrucke, reducibilis in actum, ſondern zugleich intellectus agens, se reducens in actum,

alſo eine active Kraft, ſich ſelbſt Ideen zu bilden. Und zwar darf man ſich dieſelbe zugleich auch nicht ſchlafend denken, ſondern nur mit der beſtändigen Neigung und mit dem Streben, ſich zu entwickeln und ihre Thätigkeit zu üben, ſobald ihr nur das Material geboten und etwaige Hinderniſſe weggeräumt ſind. Endlich muß feſtſtehen, daß ebenſo die Willenskraft für das Gute nie, auch nicht durch die größte Verkehrtheit des Willens, aufgehoben wird, ja daß nicht nur eine paſſive, ſondern eine active Kraft, und zwar keine ſchlummernde, ſondern eine beſtändig nach ihrem Gegenſtande ſtrebende Kraft, das Gute zu wollen, übrig bleibt.

Auf dieſen ſonſt ſo einfachen philoſophiſchen Begriff muß man den größten Nachdruck legen, indem die unphiloſophiſche Anſicht (wie ſie ſich mit Stolz nennen ſollte, da ſie die Vernunft, die Quelle der Philoſophie, ſo mit Füßen zu treten und zu verachten ſich rühmt) bis auf den heutigen Tag nicht abläßt, immer wieder in feinerer Form und namentlich in dem letzten Grade der Verfeinerung aufzutauchen und hier durch ihre ſcheinbare Feinheit die Vernunft ebenſo ins Geſicht ſchlägt, als ſie der Phantaſie ſchmeichelt und vorſpiegelt. Denn als man die gröbſte Form verlaſſen mußte, worin der offenbarſte Widerſpruch und Unſinn lag, daß nämlich die Subſtanz des Menſchen böſe ſei oder böſe geworden oder auch zum Theile vernichtet ſei (Luther zu Zeiten), zog man ſich zuerſt dahin zurück, daß man ſagte, die Subſtanz ſei geblieben, aber ihre Kräfte ſeien vernichtet oder grundböſe geworden (gemäßigte Lutheraner und Bajus), oder die Kräfte der Natur ſeien an ſich bloß paſſive, alſo in der That gar keine. Und als auch dieſes noch zu grob erſchien, kam der noch feinere Janſenismus, diſtinguirte noch ſchärfer und lehrte, die Kräfte ſeien auch noch da, aber es fehle ihnen die Spannkraft, um ſich zu entwickeln, als wären ſie in ſchlummerndem Zuſtande, und es mangele ihnen die Tendenz zum Guten. Was er vorzüglich vom Willen lehrte, das lehrt heutzutage der ihnen verwandte und hier noch tiefer eingehende Traditionalismus, daß es ſich nämlich ebenſo mit der Erkenntnißkraft verhalte, welche dem Willen zu Grunde liegt; daß in ihr entweder nie geweſen oder wenigſtens jetzt nicht ſei ein Streben und eine Energie, durch welche ſie ſich zu entwickeln ſuche und das ihr dargebotene Material von ſelbſt ergreifen und bearbeiten könne.

Alle dieſe Anſchauungen heben den Begriff der Natur ſelbſt oder wenigſtens den der guten Natur auf. Denn ſie iſt ja gerade das Weſen, wie es durch ſeine activen Kräfte nach ſeinem Ziele und zwar ſeinem guten, vom Schöpfer vorgeſteckten Ziele ſtrebt.

So dürfen wir also den einfachen Satz unbedingt festhalten: jedes Wesen hat eine Natur, die als solche eine gute Natur ist, unter allen Umständen und Verhältnissen, (die menschliche namentlich bleibt so selbst nach dem Sündenfalle, durch welchen sie ihre ursprüngliche Güte verloren hat,) und hat in ihr active Kräfte und das Streben nach einem Guten, das es durch die Entwicklung jener Kräfte erreichen kann und soll.

Hier können wir zum zweiten oben angeführten Prinzipe in Bezug auf die Ordnung der Natur übergehen, nämlich daß es für die Natur als solche ein bestimmtes Ziel gibt.

Jenes Gute, welches das Wesen innerlich vervollkommnet und vollendet und so seine Entwicklung und Bewegung abschließt, nennen wir das innere Ziel des Wesens; während das äußere Ziel die Stellung zu anderen Wesen, namentlich höheren ist, welche das Wesen durch seine Bewegung und Thätigkeit erreichen soll. So ist das innere Ziel eine dem Wesen inne wohnende Vollkommenheit (bei vernünftigen Wesen die beatitudo, Seligkeit), das äußere eine mit anderen Wesen hergestellte Beziehung (welche überhaupt bei allen Geschöpfen darin besteht, daß sie durch ihre innere Güte in sich die Herrlichkeit Gottes offenbaren, ihm unterworfen sind und ihm dienen). Wir betrachten zunächst die Natur in ihrer Entwicklung zur inneren Vollendung und Abschließung.

Hier kann man eine doppelte Frage aufstellen:

1. Welcher Vollkommenheit ist die Natur fähig?

2. Welche Vollkommenheit muß die Natur haben, um nicht ihr absolut nothwendiges Ziel zu verfehlen und nicht schlecht und mißrathen zu erscheinen?

Die erste Frage ist an sich zweideutig, wie früher schon bemerkt wurde, und kann einen doppelten Sinn haben; so zwar, daß, wenn man diesen nicht unterscheidet, die zweite Frage nicht gelöst werden kann, wenn man ihn aber unterscheidet, diese schon im voraus gelöst ist.

Also die Natur kann einer Vollkommenheit fähig sein entweder so, daß sie sich dieselbe erwerben, oder so, daß sie dieselbe erhalten kann, d. h. daß sie entweder aus sich selbst, wenn auch mit Anregung und Unterstützung anderer Wesen, oder durch einen Anderen, wenn auch mit eigener Mitwirkung, dieselbe erreichen kann. Nun braucht aber offenbar die Natur nicht nothwendig so vollkommen zu werden, um nicht positiv ihr Ziel zu verfehlen, als

ſie abſolut werden kann; ſondern nur inſofern muß ſie nothwendig vollkommen werden, als die Tragweite der in ſie gelegten Kraft reicht. Denn dieſe Kraft ſtrebt nicht über ſich ſelbſt hinaus, ſondern nur nach Entwicklung deſſen, was in ihr liegt. Sie ſtrebt nicht darnach, eine Kraft höherer Art zu werden, ſondern nur darnach, das, was in ihr liegt, zu offenbaren und zu entfalten. So iſt die nothwendige Vollendung einer Pflanze nicht die, welche ihr überhaupt auf was immer für eine Weiſe beigebracht werden kann, z. B. durch Einimpfung einer höheren Gattung oder auch nur einer höheren Abart, ſondern nur die, welche erreicht werden kann durch die vollſtändige Entwicklung der in ihrem Saamen beſchloſſenen Kraft. Denn dieſe ſtrebt nach nichts Anderem, als nach ihrer eigenen Entfaltung, und fordert ſomit auch nichts Anderes, als Luft und Nahrung, um ihre Thätigkeit zu äußern. Aber gepfropft zu werden, dadurch in eine neue, höhere Kraft überzugehen, und ſo zu einer höheren Vollendung emporzuſteigen, dazu iſt die Pflanze allerdings fähig, aber ſie verlangt es nicht; und darum iſt ſie in ihrer Art vollkommen und verfehlt nicht abſolut ihren Zweck, wenn ſie auch nicht durch Pfropfung jene höhere Vollkommenheit erreicht, deren ſie ebenfalls fähig iſt.

Welche Vollendung alſo die Natur nothwendig aus ſich erreichen müſſe, welche ſomit die natürliche ſei (denn ſo wird ſie genannt, weil ſie mit der Natur ſo verflochten iſt, daß dieſe ohne ſie auf keine Weiſe ihren Zweck erreichen würde), kann man nicht einfach daraus beſtimmen, daß die Natur derſelben fähig ſei, ſondern bloß daraus, daß die Natur die active Fähigkeit, die Kraft dafür in ſich und aus ſich habe, und, weil ſie die Kraft dafür in ſich hat, auch darnach ſtrebe, dieſe zu verwirklichen. Wenn man aber auch die höchſte Vollendung, welche die Natur auf was immer für einem Wege erreichen kann, natürlich nennen will, weil dieſelbe dafür irgendwie fähig iſt (potentia obedientiali) und eben hierin ihre höchſte Vollkommenheit und Güte erreicht; ſo darf man dieſes thun, vorausgeſetzt, daß man wiſſe, in welchem Sinne man das Wort verſteht.

Dieſer Punkt iſt namentlich in Betracht zu ziehen bei der Unterſuchung, ob die visio beatifica, die beſeligende Anſchauung Gottes, die ſeinen Kindern eigenthümlich iſt, des geſchaffenen Geiſtes einziges Ziel und natürliche Vollendung ſein müſſe oder nicht. Die Veranlaſſung dazu bietet die dogmen-hiſtoriſche Schwierigkeit, daß die heiligen Väter, vorzüglich der heil. Auguſtinus, und ſelbſt der doch ſo genaue heil. Thomas die Beſtimmung zu jener An-

ſchauung unmittelbar zu verbinden ſcheinen mit der vernünftigen, intellectuellen Natur des Geiſtes. Sie wollen aber nicht den Grund angeben, warum der Geiſt jene Beſtimmung habe erhalten müſſen, ſondern warum er ſie habe erhalten können. Und wenn ſie jenes Ziel das einzige letzte Ziel des Menſchen nennen, geſchieht es nur darum, weil es wirklich allein das höchſte und letzte iſt, zu dem der Menſch gelangen kann, während das natürliche Ziel viel tiefer liegt und gewiſſermaßen nur eine Vorſtufe zu jenem bildet. Daß dem wirklich ſo iſt, geht eben daraus hervor, daß jene Väter zur Anſchauung Gottes eine neue Kraft, ein neues Licht, eine Verklärung und Erhebung der natürlichen Erkenntnißkraft verlangen, indem ſie, anſpielend auf die Worte des Pſalmiſten, ſagen: in lumine tuo (divino, a Deo accipiendo, non nostro humano) videbimus lumen. Eine Erhebung der Kraft iſt aber nicht eine nothwendige Vervollkommnung derſelben und gehört nicht zu der ihr eigenthümlichen Entwicklung; dieſe findet nur in der ihr eigenen Sphäre ſtatt.

Auch dieſes iſt ein klares, einfaches und ſicheres Prinzip, welches nur Verblendung und Parteigeiſt oder wenigſtens große Vorurtheile verdunkeln können, und man kann ſich nicht genug wundern, wie gewiſſe Theologen [1]) daſſelbe verläugnen konnten, um eben dadurch eine Zwittergeſtalt zwiſchen der janſeniſtiſchen und katholiſchen Lehre in Bezug auf das natürliche Ziel des Menſchen zu Tage zu fördern. Sie verwechſelten das active Streben nach einem Gute, das mit der Kraft, daſſelbe zu bewirken, verbunden iſt, mit jenem, ſo zu ſagen paſſiven Streben, welches nichts iſt, als die Empfänglichkeit für das Gute, wenn es gegeben wird. Nur jenes kann offenbar eine Nothwendigkeit in ſich ſchließen, das Gute zu erreichen; dieſes ſchließt nur eine indifferente Möglichkeit in ſich, welche die freiwillige Entſcheidung des Gebers erwartet und keinen Anſpruch auf das etwa Gewünſchte begründet.

1) Solche ſind vorzüglich Kardinal Noris, Berti, Belleli und überhaupt die ſogenannte Schola Augustinensium, die ſich an Gregorius Ariminensis anſchließt. Ihre Verehrung für den heil. Auguſtin und zum Theil auch ihre Auffaſſung deſſelben brachte vieles Gute mit ſich. Durch ihre Abweichung aber von der allgemeinen und beſſeren Scholaſtik, die ſich doch ebenfalls ſo enge an Auguſtin anſchloß, und den damit verbundenen Mangel der Analyſe verloren ſie den Leitfaden eines nüchternen Verſtändniſſes deſſelben. Ihre ganze Auffaſſung jenes heiligen Vaters läuft ziemlich parallel mit der der Janſeniſten, wenngleich wir ſie mit dieſer nicht identifiziren wollen. So ließe ſich auch ein hiſtoriſcher und innerer Zuſammenhang zwiſchen den Lehren Gregors, des tortor infantium, und den Irrthümern Luthers erkennen.

So hätten wir alſo zwei allgemeine Prinzipien gewonnen.

1) Die Natur iſt als ſolche in jedem Weſen gut und hat eine Kraft und Tendenz nach einer gewiſſen Entwicklung;

2) der nothwendige und natürliche Kreis der Entwicklung und Vervollkommnung eines Weſens iſt der und nur der, welcher den in der Natur liegenden activen Kräften entſpricht.

Zu dieſen beiden fügen wir zur näheren Erklärung noch das dritte, daß die Kräfte der Natur, wie ſie ſelbſt, auf die Weſenheit der Sache ſich gründen, daraus fließen und davon abhängen, oder was daſſelbe iſt, daß die Kräfte der Natur zu bemeſſen ſind nach den principiis materialibus et formalibus naturae, wie der heil. Thomas ſagt. Dieſes dürfen wir aus der gegebenen Definition der Natur als philoſophiſch klar vorausſetzen, und können daher jetzt leicht an's Werk gehen und uns zur Betrachtung der menſchlichen Natur wenden.

Selbſtverſtändlich kann hier nicht die Ausführlichkeit und die Begründung der einzelnen Sätze gegeben werden, wie ſie hier und da wohl nöthig wäre, nicht ſo ſehr der Sicherheit wegen, als um mich mit gewiſſen Leſern über manche Worte und Begriffe, die in neuerer Zeit ſo vag und unbeſtimmt geworden ſind, zu verſtändigen. Ich hoffe, eine einfache und ſchlichte Darlegung wird genügen, um meinen Zweck zu erreichen.

§. 1.

Die Totalnatur des Menſchen.

Zuerſt alſo betrachten wir die Totalnatur des Menſchen, und zwar die principia naturae, das Weſen des Menſchen in ſeinen Beſtandtheilen, wonach ſich die Natur ſelbſt und Alles, was dazu gehört, richtet.

Der Menſch beſteht aus Leib und Seele, oder noch ſchärfer und mehr metaphyſiſch würde man ſagen: der Menſch iſt ein Weſen, das aus einem potenziellen und einem actuellen, einem materiellen (beſtimmbaren) und einem formellen (beſtimmenden) Prinzipe beſteht. In dieſer Zuſammenſetzung aber iſt der formelle Theil nicht von dem materiellen gewiſſermaßen verſchlungen (wie bei den rein materiellen Weſen), oder wenigſtens in ſeiner Thätigkeit nur auf ihn angewieſen (wie bei den Pflanzen) oder am Ende nur in ſeinen Functionen an ihn als Träger und Organ gebunden (wie bei den Thieren); ſondern er iſt in ſich ſo ſelbſtſtändig (eine forma non inhaerens, sed in se

subsistens), daß er eine eigene, ganz unabhängige Thätigkeit entwickeln kann, und zwar eine solche, welche gerade von der Materialität behindert wird, nämlich die intellectuelle Erkenntniß. Und nichts desto weniger vertritt dieses eine Prinzip im Menschen alle jene Functionen, welche die übrigen formellen Prinzipien nach ihren einzelnen Abstufungen in den niedrigen Naturen vertreten. So entfaltet sich im Menschen das reichste und mannichfachste Leben und die verschiedenartigste Thätigkeit: in ihm concentriren sich alle Stufen der Wesenleiter, der geistigen und materiellen Welt, aber so, daß sie sich durch ihr Zusammentreffen gegenseitig in ihrer Thätigkeit und ihren Verhältnissen bestimmen.

Geist und Materie, Hohes und Niederes sind in ihm auf eine wundersame Weise verbunden, und eben hierin liegt auch die Schwierigkeit, seine Natur nach allen Seiten hin in ihrer Bedeutung zu erfassen. Im Allgemeinen aber läßt sich sagen, daß alle Vollkommenheit in derselben von Seiten des Geistes, also des formgebenden, bestimmenden höheren Prinzips, alle Unvollkommenheit und Schwäche von Seiten des sinnlichen, also des materiellen, potenziellen, bestimmbaren Elementes herrührt. Denn auch die Vollkommenheit des Geistes selbst gründet sich ja gerade darauf, daß er in seinem Wesen nicht die Materie mit einschließt, eben weil diese ein rein potenzielles Element ist. Diese beiden entgegengesetzten Elemente gehen in eine gewisse Einheit zusammen, in der sie sich gegenseitig bestimmen und modificiren. Durch den Geist als Einheit gebendes, belebendes, bewegendes Prinzip wird der materielle Leib, der an sich eine Masse ohne Einheit, Leben und Bewegung ist, zu einem Wesen zusammengehalten, mit Leben erfüllt und bewegt. Durch die Verbindung aber mit der Materie verliert der Geist einigermaßen seine rein geistige Unabhängigkeit und geräth selbst in eine gewisse Knechtschaft der Materie. Diese verhindert ihn, sich selbst in seinem geistigen Wesen und überhaupt rein geistige Dinge unmittelbar anzuschauen, und zwingt ihn, seine geistige Thätigkeit zunächst auf das in dem Kreise der Materie vorräthige Material, also auf die sinnlichen Dinge zu richten, ohne daß jedoch dadurch diese Thätigkeit in ihrer Selbstständigkeit und Geistigkeit gestört würde. So schlägt die Verbindung beider Elemente an sich eben nicht zum Vortheile des höheren aus; denn sie bewirkt, daß dieses sich selbst gewissermaßen entfremdet wird, indem es sich selbst nicht mehr so besitzt, als wenn es allein wäre. Ueberdies aber ist die hervorgebrachte Einheit keine totale, welche das niedere Element dem höheren ganz und gar unterwürfe. Denn der wesentliche Gegen-

ſatz deſſelben zum Geiſte bewirkt es auch, daß im Menſchen ein gewiſſer Zwieſpalt und Gegenſatz entſteht, der ſich durch die dem Geiſte an ſich inne wohnende Kraft nicht aufheben läßt. Und zwar bildet ſich dieſer Zwieſpalt nicht nur dahin aus, daß zuweilen das höhere und niedere Leben im Menſchen ſich geradezu durchkreuzen, ſondern, da die Materie immer unaufhaltſam der Auflöſung entgegengeht, wird dieſer Zwieſpalt endlich ſo groß, daß ſich die ganze Natur des Menſchen auseinanderreißt. Der Geiſt wird auf ſich ſelbſt angewieſen und entwickelt ſein eigenes Leben freier fort, während die Materie Form und Leben verliert.

Dieſer Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie, welcher uns den Geiſt als von der Materie beſchränkt, angefeindet und in Feſſeln gelegt erſcheinen läßt, von denen er im Tode des Leibes befreit werden ſoll, ein Gegenſatz, der zugleich die volle Einheit der menſchlichen Natur aufhebt, hat von jeher Vielen entweder die Materie ſelbſt als böſe, oder die Verbindung des Geiſtes mit der Materie als eine unnatürliche und ſomit nur als Strafe für eine Sünde des Geiſtes anſehen laſſen.

Allein die Verbindung iſt in der That eine *natürliche*, da der Geiſt ſich die Materie zu ſeiner eigenen Leiblichkeit bildet, die er mit ſeinem Leben durchdringt, und die Materie, die an ſich nicht böſe, ſondern nur mangelhaft und potenziell iſt, ſich dem Geiſte hingibt und unterwirft. Aber eben weil Materie und Geiſt ſo himmelweit verſchieden ſind, kann ſich durch die eigene Kraft des Geiſtes keine ganz vollſtändig harmoniſche Einheit finden, indem der Geiſt ebenſowenig die Materie ganz zu ſich hinaufziehen kann, als die Materie den Geiſt ganz in ſich zu verſenken vermag. Die Materie kann den Geiſt nicht ſo ſehr herabziehen, daß ſein ganzes Leben und ſeine ganze Thätigkeit eine organiſche und an ſie gefeſſelte ſei, wie dieſes dem formellen Prinzipe bei dem rein animaliſchen und vegetativen Leben in den Thieren und Pflanzen geſchieht. Aber auch *der Geiſt* kann die Materie und die Leiblichkeit nicht ſo zu ſich hinaufziehen und beherrſchen, daß ihre ganze Thätigkeit und Strebſamkeit ſich der geiſtigen anſchließe, und daß das Leben, welches er der Materie mittheilt, ein ebenſo unverwüſtliches, unauflösbares ſei, wie ſein eigenes, geiſtiges Leben. So lange dieſer Zwieſpalt nicht gehoben wird, haben wir keine einheitliche und ſomit keine vollendete Natur, und deßhalb glaubte man behaupten zu müſſen, daß im normalen natürlichen Zuſtande wirklich im Geiſte die Kraft ſein müſſe, dieſe Einheit herzuſtellen, d. h. das ſinnliche Leben dem geiſtigen zu unterwerfen und gleichförmig zu machen und unauflöslich mit dem-

ſelben zu verknüpfen. Gewiß, das Ideal, welches wir uns von der menſchlichen Natur machen, enthält dieſe völlige, ſo zu ſagen Vergeiſtigung der Materie, durch welche dieſelbe dem ſie belebenden Geiſte völlig unterworfen und gleichförmig gemacht wird. Ja es enthält noch mehr, nämlich daß auch der Geiſt, trotz ſeiner bleibenden Verbindung mit der Materie, nichts deſto weniger ſich ſelbſt wiedergewinne, und ſo rein geiſtig und frei die ihm eigenthümliche Thätigkeit entwickeln könne, als wenn er gar nicht mit der Materie verbunden wäre.

Aber wer ſieht nicht ein, wie es ganz über die natürliche Kraft und das natürliche Vermögen des Geiſtes hinausgeht, daß er ſo innig mit der Materie ſich verbinde, ohne von ihr gebunden zu werden, und daß dieſe nicht nur vom Geiſte belebt, ſondern gewiſſermaßen vergeiſtigt und die ſpontane Entwicklung ihrer Eigenthümlichkeit ganz überwunden werde? Gewiß, eine ſolche Kraft des Geiſtes iſt ihm ebenſowenig natürlich, als die gegenwärtige Verbindung (in der ſich nämlich die menſchliche Natur jetzt befindet) des Geiſtes mit dem Körper unnatürlich iſt. Dem Geiſte fehlt alſo *in ſich die Kraft*, jenen Zwieſpalt zu heben und ſo in einer höheren Einheit in ſich die ganze Natur zu concentriren. Andererſeits leidet es auch die Materie an ſich nicht, daß ſie in ihrer ſpontanen Entwicklung gewiſſermaßen unterdrückt werde. Folglich liegt in der Natur des Menſchen an ſich weder *die Kraft noch die Nothwendigkeit, daß durch die Herſtellung jener Einheit der Zwieſpalt gelöſt werde.*

Aber ſoll er denn ewig bleiben? Und wo bleibt dann die Einheit der Natur, die doch zu ihrer Vollkommenheit unbedingt nothwendig iſt? — Aber warum, frage ich, muß die Natur ewig bleiben? Eben dieſes vertragen die entgegengeſetzten Prinzipien nicht, aus denen ſie beſteht, die nicht durch natürliche Kraft ewig zuſammengehalten werden können. Wenn die Natur das Prinzip ihrer Auflöſung in ſich trägt, iſt eben dieſes ein Zeichen, daß ſie auf immerwährende Fortdauer keinen Anſpruch hat. Wenn aber dieſes, ſo braucht auch der Zwieſpalt, der in ihr herrſcht, nicht dadurch gelöſt zu werden, daß der untere Theil dem oberen durch Erhebung und Verklärung über ſein natürliches Weſen gleichförmig gemacht werde; ſondern er kann eben dadurch gelöſt werden, daß der untere Theil dem Tode, den er in ſich trägt, entgegengehe. So wird er von dem oberen getrennt und dieſer kann dann frei und ungefeſſelt ſein Leben in ungetrübter Einheit entwickeln, und ſeine eigene Vollkommenheit deſto leichter erreichen. — Aber erſcheint dann die Vereinigung des

Geiſtes mit dem Körper nicht als eine unnatürliche, wenn ſie bloß eine vorübergehende iſt, wenn ſie nicht immer dauern ſoll, und eben da aufhören muß, wo der Geiſt ſeine volle Vollendung erreichen ſoll? Eine unnatürliche in ſich iſt es darum nicht, weil Geiſt und Materie ſich zu einer Natur verbinden, wie ich oben erklärt habe. Aber für den Geiſt, inſofern er dadurch in ſeiner Thätigkeit gebunden wird, iſt ſie gewiſſermaßen wirklich unnatürlich, und er muß daher, wenn er anders nicht frei werden kann, dadurch zu ſeiner natürlichen Vollkommenheit gelangen, daß die Totalnatur aufgelöſt wird. Die menſchliche Natur als ſolche, darf man ſagen, wie ſie nicht die Kraft in ſich trägt, zum dauerhaften Beſtehen ihres Ganzen und zur Ausgleichung der in ihr beſtehenden Gegenſätze, iſt zwar wirklich eine Natur, und eine gute Natur, kann aber als ſolche ebenſowenig, wie die übrigen rein ſinnlichen Naturen, verlangen, daß ſie in ihrer Totalität zu einer feſtſtehenden, immerwährenden und einheitlichen Entwicklung gelange. Nur ihr höherer Theil, der geiſtige, kann und muß, wie er an ſich die Kraft zu einem unauflösbaren, einheitlichen Leben beſitzt, ſo auch allein ein ſolches Ziel verlangen und erſtreben.

Nach dem vegetativen und animaliſchen Leben ſteht die menſchliche Natur parallel mit den niederen Naturen, und beſitzt ſo aus ſich im Individuum kein ſtetiges und immerwährendes Ziel; nach dem geiſtigen Leben ſteht ſie parallel mit den rein geiſtigen Naturen und hat als ſolche im Individuum ein immerwährendes und dauerhaftes Ziel. Da nun das untere und höhere Leben ſich in ihr vereinigt, iſt an ſich weder ein Grund da, daß ſie ganz unſterblich, noch daß ſie ganz ſterblich werde. So bleibt es dabei, daß ſie aus ſich dem geiſtigen Leben nach den Geiſtern, und dem ſinnlichen Leben nach den ſinnlichen Dingen folgt, und daß ſo der Gegenſatz, der während der Verbindung der beiden Elemente beſteht, ſich nicht durch den Sieg des einen, ſondern durch endliche Scheidung beider auflöſt.

So haben wir eine zwar merkwürdige und einzige, aber doch in den beſonderen Verhältniſſen dieſer Natur begründete Erſcheinung, welche als die Löſung eines Räthſels erſcheint, die man annehmen muß und doch nicht annehmen möchte. Obgleich die menſchliche Natur wirklich eine Natur iſt, kann ſie doch, weil eben ſo total entgegengeſetzte Elemente, wie Geiſt und Materie in ihr verbunden ſind, in ihrer Totalität keine einheitliche Endentwicklung und ein ſtets fortdauerndes Ziel aus ſich erreichen und erlangen, indem ſie aus ſich nicht die Kraft hat, die in ihr liegenden Gegen-

ſätze auszugleichen: ſie kann dies nur in einem ihrer Elemente, nämlich dem höheren. Daher muß wirklich das anſcheinende Paradoxon wahr ſein, daß die einheitliche und ſtete Entwicklung und Vollendung der Totalnatur des Menſchen als ſolcher etwas Uebernatürliches für ſie ſelbſt iſt, inſofern nämlich dem niederen Theile ſeine materielle Natur, und damit ſeine Richtung zur materiellen Vielheit und Auflöſung, nicht geſchmälert oder gar benommen werden kann, ohne daß derſelbe über ſeine Natur der höheren Natur des mit ihm verbundenen Geiſtes conform und unterwürfig gemacht und gewiſſermaßen vergeiſtigt würde. Mit anderen Worten: die vollkommene und ſtetige Einheit der Totalnatur des Menſchen iſt deßhalb übernatürlich, weil dieſe virtuell zwei Naturen enthält, deren Gegenſätze nicht gelöſt werden können, ohne daß die untere ihre eigenthümliche Neigung und Beſchränkung verliere, der oberen gleichförmig gemacht und ſo zu ihr erhoben werde, und ohne daß die obere die untere mit einer Kraft durchdringe und beherrſche, die ſie aus ſich nicht beſitzt und nur von einer höheren Natur borgen kann.

Kein Wunder alſo, daß dasjenige, was in einer Beziehung als das Natürlichſte erſcheint und auch bei den rein geiſtigen Naturen in jeder Beziehung wirklich natürlich iſt, in der menſchlichen Natur als übernatürlich ſich darſtellt. Natürlich nämlich iſt auch die einheitliche und ſtete Entwicklung der menſchlichen Geſammtnatur, die Unſterblichkeit mit Unterordnung des Fleiſches unter den Geiſt, inſofern als dies gewiß die vollſtändigſte und wünſchenswertheſte Vollendung derſelben wäre. Aber natürlich in dem Sinne, daß ſie der Natur nothwendig ſei und von ihr verlangt werde, iſt ſie nicht. Und zwar iſt es erſtens die immerwährende Fortdauer der ganzen Natur nicht, weil dieſe bloß dem Geiſte nach die Kraft der Unſterblichkeit hat, und es für den Geiſt zwar wünſchenswerth iſt, ſich auch den Körper zu erhalten (namentlich wenn er durch denſelben an ſeiner inneren Vollendung nicht gehindert würde), aber auch für ihn ebenſowenig ein Anrecht darauf da iſt, als er die Kraft dafür hat. Zweitens: die Freiheit von dem Widerſtreben der Sinnlichkeit und des Fleiſches gegen den Geiſt, iſt inſofern natürlich, als ſie eine wünſchenswerthe Einheit in die verſchiedenen Tendenzen der Natur bringt. Ja ſie iſt ſelbſt inſofern nothwendig, darf man ſagen, als der Geiſt in ſeinem vollendeten Zuſtande entweder durch vollſtändigen Sieg, oder durch vollſtändige Trennung von dieſem Gegner befreit werden muß, um zu ſeinem Frieden zu gelangen, wie er denn auch immer darnach ſtreben muß, ihn zu bemeiſtern

und zu beherrſchen. Aber jene Freiheit iſt nicht in der Weiſe natürlich, daß jener Gegenſatz nicht nothwendig aus den Elementen der Natur entſpränge und ſich nicht einmal in der Zeit ihrer Entwicklung und Bewegung nach ihrem Ziele hin in ihr finden dürfte. Der geiſtige Wille wird zwar dadurch in ſeinem Streben behindert, aber ebenſowenig, wie der Verſtand durch die Thätigkeit der Sinne und der Einbildungskraft, vernichtet; vielmehr kann auch jener durch die ſinnliche Begehrungskraft, wie dieſe durch die Phantaſie, unterſtützt werden.

Ich habe einfließen laſſen, daß es für den Geiſt nicht einmal unter allen Umſtänden wünſchenswerth erſcheine, immer in Verbindung mit der Materie zu bleiben, indem dadurch ſeine eigene, volle Entwicklung, namentlich in der Erkenntniß nach Innen und nach Oben, gehindert werde. Und dieſes iſt gerade dann wahr, wann der Geiſt in ſeiner natürlichen Kraft und ſeinem bloß natürlichen Verhältniſſe zum Körper belaſſen wird. Dann iſt ſeine Thätigkeit immerhin eine geiſtige, aber doch eine vorzugsweiſe und unmittelbar auf materielle Dinge gerichtete, da er einigermaßen an die Materie gebunden wird. Dazu alſo, daß der Geiſt auch ſeine *eigene* Thätigkeit frei und kräftig entwickele und ſo zu dem ihm eigenen Ziele gelange, iſt es nöthig, daß er *entweder* durch eine geiſtige Kraft höherer Ordnung in Stand geſetzt werde, von der mit ihm verbundenen Materie trotz der Verbindung ſich ganz unabhängig zu erhalten und ſie einigermaßen zu ſich heraufzuziehen, ohne von ihr irgendwie hinabgezogen zu werden: *oder* aber, wenn er in ſeiner natürlichen Kraft bleiben ſoll, für den Zuſtand ſeiner vollen Vollendung ganz vom Körper getrennt werde. So iſt es alſo, wenn man den niederen Theil des Menſchen betrachtet, nicht unnatürlich, und wenn man den höheren betrachtet, ſogar natürlich, daß die Natur in ihren Kräften belaſſen, wie man ſich dieſelbe ohne Zweifel denken kann, nicht in ihrer Totalität zu einem einheitlichen und unſterblichen Leben gelangen kann und muß, ſondern daß ſie dieſes einheitliche und unſterbliche Leben nur ihrem höheren Theile, dem Geiſte nach, von dem ohnehin die Perſönlichkeit und alle vorzüglichen Kräfte und Anrechte abhängen, aus ſich zu erreichen vermöge und darum auch verlangen könne [1]).

1) Hier könnte man nun das, was in dieſer Entwicklung das Dogmatiſche iſt und unbedingt feſtſteht, näher ausführen und begründen, namentlich wie die Unſterblichkeit des Leibes und die Unverſehrtheit der Seelenkräfte, oder vielmehr die totale Unterwürfigkeit der ſinnlichen Triebe unter die Leitung der Vernunft übernatürlich iſt; und zwar in dem Sinne,

Dieſe Unterſuchung der Totalnatur des Menſchen ergibt, daß in Folge der dieſe Natur zuſammenſetzenden und conſtituirenden

---

daß ſie nicht nur nicht nothwendig aus den Prinzipien der Natur entſpringt, ſondern daß ſie eben darum auch, nach dem oben aufgeſtellten Prinzipe, der Natur von einer höheren Natur und Kraft nicht verliehen zu werden braucht, und dieſe ohne dieſelbe in ihrer abſolut nothwendigen Integrität und Vollkommenheit beſtehen kann.

Aber abgeſehen davon, daß dieſe Stücke viel häufiger behandelt ſind, treten ſie in dieſer Arbeit in den Hintergrund. Sie können nur inſofern aufgenommen werden, als ſie nothwendig ſind, um die Stellung unſeres Hauptgegenſtandes zu erfaſſen und deſſen Behandlung da, wo er mit jenen in Berührung kommt, nicht unvollſtändig zu laſſen. Hier iſt der Hauptgegenſtand die Natur und die *Uebernatur* im Menſchen in Bezug auf ſein geiſtiges Leben, und inſofern er ſelbſt *geiſtiger* Natur iſt. Denn nur durch die Erhebung des Geiſtes, des höchſten und vorzüglichſten Theiles der Natur, tritt der Menſch eigentlich über ſeine Natur hinaus und wird einer höheren Natur näher gerückt. Nur ſo eröffnet ſich für ihn eine neue Sphäre von Leben und Thätigkeit, was eigentlich zur zweiten, höheren Natur gehört. Indeſſen kann im Menſchen ſelbſt zwiſchen Geiſt und Materie ein übernatürliches Verhältniß nur inſofern beſtehen, als der niedere Theil dem höheren mehr, als er aus ſich iſt, conform und unterwürfig wird. Dadurch nun kann der Menſch einen Vorzug erreichen, der einer höheren Natur, z. B. den Engeln, eigenthümlich iſt, und in dieſer Beziehung kann und muß man ihn auch poſitiv übernatürlich nennen.

Aber Uebernatur iſt es nicht, 1) *weil dadurch kein neues höheres Lebensſyſtem gegründet wird*;

2) weil dadurch die Natur des Menſchen nicht *über ihren höchſten Theil hinausgerückt* und erhöht wird. (Jenes Verhältniß erhebt nämlich eben nur einigermaßen den niederen Theil der Natur auf die Stufe des höheren, und wenn es auch nicht aus den Prinzipien der Natur fließt, tritt es doch in ihren Bereich hinein, indem es ſich als eine Vermittlung zwiſchen den beiden extremen Theilen der Natur darſtellt. Dies iſt der Grund, warum bei ſo vielen ſcholaſtiſchen Theologen die integritas und immortalitas zu den von der Ordnung der Natur umſchloſſenen Gütern als *integritas naturae* im Gegenſatz zu einer gewiſſen Auflöſung und *infirmitas naturae*, welche ihr an ſich innewohnt, gezählt werden, und als justitia oder rectitudo originalis *naturalis* der gratuita ex gratia und supernaturalis gegenübergeſtellt werden);

3) weil dieſe Gaben ſich nur als Begleiter und Folgen anſchließen an das, was man eigentlich *Uebernatur* zu nennen hat. Denn eben dadurch, daß der Geiſt eine höher-geiſtige, eine Uebernatur erlangt, durch die er der Quelle aller geiſtigen Kraft, der Gottheit, näher tritt, wird er auch von einer Lebenskraft erfüllt, mit welcher er die ganze Natur, der er angehört, durchdringen und ſich conform und ähnlich machen, ſie gewiſſermaßen vergeiſtigen kann. Wenn wir demnach unſeren Blick

Prinzipien, wenn dieſelben in ihrer eigenen Kraft belaſſen werden, die Natur in ihrer Totalität einer einheitlichen und dauernden (unſterblichen) Vollendung nicht fähig iſt, ja daß nicht einmal der höhere Theil, der ſeiner Natur nach einer ſolchen fähig iſt, dieſelbe erreichen kann, ſo lange er in der Totalnatur verbleibt.

§. 2.

Die geiſtige Natur des Menſchen.

Da wir nun gegenwärtig die Natur des Menſchen betrachten, in ſofern dieſelbe nach einer ſtetigen und einheitlichen Vollendung als ihrem Ziele ſtrebt, müſſen wir nicht ſo ſehr die Totalnatur, als die Natur des höheren, formellen und geiſtigen Prinzips im Menſchen in Betracht ziehen. Ueberdies wird auch die Totalnatur eines Weſens vorzüglich und hauptſächlich durch jenes Prinzip beſtimmt, welches daſſelbe über alle andere Weſen derſelben Kategorie (genus) erhebt und ihm ſeinen eigenthümlichen Vorzug (die differentia specifica) mittheilt, durch welche es ſeinen beſtimmten Rang auf der Weſenleiter behauptet. Von dieſem Prinzipe hängt vorzüglich das eigenthümliche Ziel des Weſens ab, und werden alle übrigen Prinzipien und Kräfte in demſelben eben nur auf dieſes eine Ziel gerichtet und ihm untergeordnet. In dem oberen, formellen Theile der Natur findet ihre eigentliche, wahre, poſitive Vollendung und Entwicklung ſtatt, namentlich wenn er, wie beim Menſchen, in ſeinem Weſen von den niederen Theilen unabhängig iſt; ihm dienen alle übrigen niederen Kräfte und Anlagen, und zwar ſo, daß ſie, wenn es anders nicht geſchehen kann, ſelbſt der Vollkommenheit und Entwicklung des höheren Theiles zum Opfer gebracht werden müſſen, wo ſie dieſelben aufhalten und verhindern.

Daher liegt die eigentlich poſitive Vollkommenheit der menſchlichen Natur im Geiſte, und werden wir deßhalb in der Folge direct nur die Natur des Geiſtes ins Auge faſſen: und zwar erſtens, *wie der Geiſt abſolut* in ſeiner Beſonderheit und Trennung vom Körper einer feſten Entwicklung und *vollkommenen Vollendung* fähig iſt und eine ſolche erreichen muß; dann zweitens, wie er in der Verbindung mit dem Körper nach dieſer abſoluten Vollendung auf *unvollkommene* Weiſe ſtreben kann und muß.

---

vorzüglich nur darauf zu richten haben, was eigentlich Uebernatur iſt, nämlich die Erhebung des *Geiſtes* zur Theilnahme an der göttlichen Natur, können wir das Uebernatürliche in der Totalnatur des Menſchen nur vorübergehend berühren.

Also die geistige Natur des Menschen besteht in der, aus der immateriellen, und somit einfachen, gediegenen und erhabenen Substanz und Wesenheit der Seele entspringenden Lebenskraft und der Tendenz, durch die Verwirklichung der in ihren Kräften niedergelegten Möglichkeit sich bis zu einem gewissen Punkte zu vollenden und zu vervollkommenen und so in der Fülle ihres allseitig entwickelten Lebens als in ihrem Ziele zu ruhen. Aus der immateriellen Natur entspringt aber nun die doppelte Kraft der Erkenntniß und der Liebe; letztere ist wiederum in der ersteren begründet und richtet sich nach ihr. Was man häufig zu diesen beiden hinzuzählen wollte, ist nur eine Folge oder Modification von diesen Kräften, wie das Gefühl, die Freiheit ꝛc. Wenn man noch etwas hinzusetzen will, muß es die Kraft sein, nach Außen auf die Bewegung oder Bestimmung eines Anderen zu wirken, eine Kraft, die aber eben deßhalb keinen immanenten Act hat, obwohl sie durch immanente Acte der beiden anderen Kräfte in Thätigkeit gesetzt wird.

In der vollständigen Entwicklung dieser Kräfte also, d. h. in der Erkenntniß der höchsten Wahrheit, wie sie dieselbe aus sich erreichen können, in der Vereinigung durch die Liebe mit dem höchsten Gute, zu dem sie aus sich gelangen können, und in dessen ruhigem, ungestörtem, wonnevollem Besitz besteht die natürliche, innerliche Vollendung und folglich das innere Ziel des Menschen, seiner geistigen Natur nach [1]).

1) Es sei mir erlaubt, mich an dieser Stelle auszusprechen über eine philosophische Auffassung des Verhältnisses der Eudämonik zur Moral, da dieses in der Folge viel beitragen kann zum Verständniß der zu gebenden Entwicklung.

Vorzüglich muß man bei der Entwicklung der Thätigkeit oben genannter Kräfte eine doppelte Seite unterscheiden: erstens die, daß in ihren Thätigkeiten das eigentliche wahre Leben der Seele besteht, insofern dadurch die Seele mit dem Gute, das sie erstreben soll, vereinigt wird, und so ihr inneres Ziel und ihre innere Vollendung erreicht, und die andere Seite, daß die Seele, durch das eigentliche Handeln ihren Beziehungen und Verbindlichkeiten entspricht, die sie gegen andere Wesen oder Theile ihres eigenen Wesens hat, und so ihrem äußeren Zweck, d. h. der schuldigen Stellung und Ordnung zu anderen Wesen genügt. So ist in dem vollständig entwickelten Leben der Seele die Erkenntniß Gottes, insofern die Seele dadurch erfüllt und vervollkommnet wird, und die Liebe Gottes, insofern dadurch die Seele in seliger Wonne mit Gott verbunden wird und in ihm ruht, die innere Vollendung der Seele, welche man in der alten Schule eigentlich *beatitudo* nannte (also nicht gerade das Wonnegefühl selbst, sondern die Vollendung des inneren Lebens der Seele, welches die Ursache des Wonnegefühls ist). Im Gegentheil, die

Zugleich aber mit der Entwicklung jenes inneren Lebens tritt der Geiſt in ein geordnetes Verhältniß zu den Weſen, die um ihn, unter

Erkenntniß Gottes, inſofern dadurch die Majeſtät Gottes anerkannt, verherrlicht und geprieſen wird, und die Liebe Gottes, namentlich aber die damit verbundene Hingabe, Unterwürfigkeit und Achtung gegen Gott (die devotio und religio) bilden die äußere Vollendung der Seele in ihren Beziehungen nach Außen hin. Nur in der zweiten Beziehung kann man ihre Thätigkeit eine eigentlich moraliſche nennen. Denn eine moraliſche Thätigkeit als ſolche iſt immer eine, quae fit propter finem, *ut debita fini* v. conveniens fini, iſt immer eine ſolche, die den Beziehungen des Handelnden zu etwas Anderem genügen ſoll: es iſt das eigentliche Handeln einer Ordnung gemäß. Nur inſofern als Liebe und Erkenntniß als Thätigkeiten betrachtet werden, die wir ex ordine rationis *in finem* hinrichten, kann man ſie auch moraliſche Handlungen nennen und ſind ſie es wirklich, und gehören ſomit zur *rectitudo* mentis, qua mens recte ordinatur *ad aliquid*. Aber in ſich als Erkenntniß und Liebe vereinigen ſie nur mit ihrem Gegenſtande, und durch dieſe Vereinigung (unio) bilden ſie eben nicht eine rectitudo mentis, ſondern die *vita consummata*, die vollendete Lebensthätigkeit des Geiſtes, und ſomit die *beatitudo*.

Beide Seiten der Geiſtesthätigkeit ſtehen aber in gegenſeitiger Verbindung, wie ſie aus derſelben Quelle hervorgehen, und häufig fallen ſie ganz zuſammen, ohne daß jedoch der formelle Unterſchied nach den verſchiedenen Beziehungen aufgehoben würde. Denn abgeſehen davon, daß derſelbe Act z. B. der Liebe nach einer Beziehung in die erſte, und nach der anderen in die zweite Kategorie gehört, begründen ſie ſich auch beide gegenſeitig. Zum Beiſpiel eine wahre Vereinigung mit Gott, oder das Verlangen danach treibt uns an, uns auch in der angemeſſenen Unterordnung und Unterwürfigkeit ihm gegenüber zu benehmen; und umgekehrt die Unterwürfigkeit gegen Gott verpflichtet uns, uns mit ihm zu vereinigen in dem Maaße, wie er es von uns verlangt, und ihn gerade durch unſere Liebe am meiſten zu ehren.

Die Erfüllung unſeres moraliſchen Verhältniſſes zu Gott iſt die natürliche Aeußerung und Wirkung unſerer ſchon vollzogenen oder angefangenen Verbindung und Einigung mit Gott durch die Liebe. Und dieſes iſt ein normales Verhältniß, in dem die actio propter finem ex unione ad finem hervorgeht. Aber umgekehrt in einem anormalen Verhältniſſe kann auch die Vereinigung mit dem Ziele, wenn ſie nicht aus der natürlichen Lebensentwicklung folgt, aufgelegt und herbeigeführt werden durch den von der Furcht der Strafe hervorgerufenen Willen, ſeinem Verhältniſſe und ſeiner Schuldigkeit gegen den Richter zu genügen und ſomit durch Liebe und Annäherung zu ihm ihn zu beſänftigen und zu verſöhnen.

Moraliſches Motiv im eigentlichen Sinne iſt das Ziel, das von uns eine Handlung fordert und uns zu derſelben durch Verpflichtung oder Einladung anzieht. Die Liebe als ſolche kann Grundlage aller moraliſchen Motive ſein, aber iſt eigentlich nicht ſelbſt ein ſolches,

ihm und über ihm ſtehen, namentlich zu Gott ſeinem Schöpfer, welches er durch angemeſſenes Handeln anerkennen und unterhalten muß, um ſo auch ſein äußeres Ziel zu erreichen.

Es iſt keine luftige Hypotheſe, daß der geſchaffene Geiſt, der, wie die Engel, nicht durch die Bande des Körpers gebunden, gleich von Anfang die ganze Energie ſeiner geiſtigen Kraft entfalten kann, auch in einem Augenblicke zu ſeiner inneren und äußeren Vollendung gelangen könne und müſſe. Die ganze Entfaltung der Erkenntnißkraft kann dort gleich mit der Natur gegeben ſein, und es braucht dann nur noch der Wille mit der ganzen Energie ſeiner reinen und einfachen Kraft und Neigung zum Guten, die ebenfalls in der Natur des Geiſtes liegt, ſich anzuſchließen und zu folgen und ſich ſo für immer für die Liebe des Guten und die Anerkennung der Ordnung, in welche der Schöpfer ihn geſetzt hat, zu entſcheiden. Iſt dieſes geſchehen, dann fehlt Nichts zur natürlichen Vollendung. Dann ſind alle Kräfte des Geiſtes entwickelt und bleiben in einem ſichern und feſten Zuſtande, ohne daß ſie etwas Weiteres verlangen könnten. Nach der Lehre des heil. Thomas iſt

---

weil die Liebe uns nicht durch Verpflichtung bewegt, ſondern durch ihr Wohlgefallen. So iſt die Liebe eigentlich eudämoniſches Motiv, aber in dem Sinne, daß ſie durch das Wohlgefallen und die Freude, die ſie an dem geliebten Gegenſtande hat (nicht wegen des Verlangens nach Freude), antreibt, demſelben Gutes zu thun. Durch dieſe Eudämonik wird die Moral nicht geſchmälert, ſondern gehoben.

Das in dieſer Note Geſagte muß ſpäter dazu dienen, um den Unterſchied von moraliſchen und theologiſchen Tugenden richtig faſſen zu können und dadurch nicht zu Mißverſtändniſſen veranlaßt zu werden. Denn eine oberflächliche Betrachtung namentlich der Namen kann zu dem Glauben Veranlaſſung geben, die moraliſchen Tugenden ſeien alle natürlich, und die theologiſchen ſeien ſo übernatürlich, daß ſie kein entſprechendes Analogon in der natürlichen Ordnung hätten. Dem iſt aber nicht ſo. Der formelle, unterſchiedliche Charakter beider Arten von Tugenden, wie wir ihn angegeben haben, macht nicht, daß beide verſchiedenen Ordnungen, der natürlichen oder der übernatürlichen angehören. Die moraliſchen ſind jene, welche auf die Herſtellung oder Ausfüllung einer Beziehung zum Anderen gerichtet ſind und ſomit beide, Subject und Object, gegenüberſtellen und ſcheiden, die anderen beziehen ſich auf Erfaſſung des Anderen und Vereinigung mit ihm, worin beide, Subject und Object, einander entgegengehen, um Eins zu werden. Moraliſche Tugenden in dieſem Sinne gibt es auch in der übernatürlichen Ordnung, obgleich man ſehr oft die moraliſchen Tugenden den übernatürlichen als ſolchen gegenüberſtellt. Und umgekehrt in der natürlichen gibt es als Träger und Grundlagen des moraliſchen Strebens die Erkenntniß und Liebe Gottes, als Analogon der betreffenden theologiſchen Tugenden.

dann die Beharrlichkeit des Willens im Guten nicht eine Wirkung ſelbſt der vollkommenen natürlichen Erkenntniß, wie dies bei der übernatürlichen, intuitiven Erkenntniß der Güte Gottes der Fall iſt, ſondern eben nur eine natürliche Folge der mit voller Energie geſchehenen Entſcheidung des Willens ſelbſt. Denn ebenſo, wie die Feſtigkeit, mit welcher die zum Böſen ſich kehrenden Geiſter darin unfehlbar und mit einer gewiſſen Nothwendigkeit (de consequenti) ohne ſich bekehren zu können, verharren, weder durch Naturnothwendigkeit, noch durch eine übernatürliche Einwirkung Gottes, der zum Böſen nicht mitwirkt und auch die natürlichen Kräfte zum Guten nicht entzieht, noch in Folge des Zuſtandes ihrer Erkenntniß bewirkt wird; und wie dieſes aus keinem anderen Grunde geſchehen kann, als weil der einfache Geiſt *mit ungetheilter und ungehemmter Kraft von ſeinem wahren Ziele ſich abwendet und ſich in ſich ſelbſt verkehrt*: ſo können und müſſen wir auch annehmen, daß ohne übernatürliche Einwirkung Gottes, auch ohne einen Grund, der in der Erkenntniß des Guten läge, der Wille des reinen Geiſtes eben dadurch, daß er ſich ganz und ungetheilt für das Gute entſcheidet und ſich ſeinem wahren Ziele unterordnet, ſich auch im Guten befeſtige und darin verharre.

So kann alſo die natürliche Vollendung beim reinen Geiſte in einem Augenblicke vollzogen ſein, wo er ſich nämlich zur Liebe des Guten, welches er erkennt, entſcheidet, dadurch in den ganzen und ſichern Beſitz deſſelben eingeht und darin ruht. Eine eigentliche ſtufenweiſe und allmälig fortſchreitende Entwicklung findet nicht ſtatt. Auf ähnliche Weiſe kann alſo auch der menſchliche Geiſt, ſo bald er anfängt, ein reiner Geiſt zu ſein, ſein Ziel, die volle Entwicklung der in ihm liegenden Kräfte und ſeine ruhige und abgeſchloſſene Vollendung erreichen.

So lange er aber mit dem Körper und zwar auf *natürliche Weiſe*, wie ich oben geſagt habe, verbunden iſt, kann er die volle in ihm liegende Kraft nicht ganz entwickeln. Erkenntniß und Willenskraft ſind zugleich gehemmt. Jene kann eben die ihr verwandten, die höheren und geiſtigen Gegenſtände, durch die ſie ſich vervollkommenen ſoll, nur mangelhaft erkennen, und dieſe vermag theils wegen der Schwäche und Wandelbarkeit der Erkenntniß, theils weil ſie mit ſo vielen anderen niederen Trieben zuſammentrifft, ſich ebenſo wenig für das Gute, als für das Böſe, unwiderruflich zu entſcheiden und ſo zum ruhigen und ſichern Beſitze ihres Gutes zu gelangen. Hier findet nun im Gegentheil eine reiche, ſtufenweiſe Entwicklung und Bewegung ſtatt, indem die zu entfaltenden Kräfte, an ſich einiger-

maßen gehemmt und latent, anfangen nach ihrem Ziele zu ſtreben und daſſelbe zu verfolgen. Jedoch iſt die volle Entfaltung im Zuſtande der Seligkeit nicht gerade das Reſultat ihrer Thätigkeit, wie die Wurzel ſich zum Stamme, der Stamm zur Knospe, die Knospe zur Blüthe, die Blüthe zur Frucht entfaltet; ſondern, indem die Kraft ihre Vollendung in der Weiſe anſtrebt und an ſich verwirklicht, wie es gegenwärtig geſchehen kann, wird ſie dadurch vorbereitet, aus dem gegenwärtigen Zuſtande in einen anderen überzugehen, wo ihre ganze und freie plötzliche Entfaltung möglich ſein wird.

So lange der Geiſt im Körper iſt, ſoll er ſeine Kräfte ſo gut gebrauchen, als er vermag, und nach der Erkenntniß und der Liebe des Guten ſtreben, deſſen vollkommene Erkenntniß und Liebe ihn ſelig machen ſoll. Er ſoll ferner die Beziehungen, die er in jenem Zuſtande zu anderen Weſen, und beſonders zum Schöpfer ſelbſt hat, anerkennen und auch in ſchwierigen Umſtänden achten und bewahren, um dadurch würdig zu werden, ſich dereinſt in ruhigeren und beſſeren Beziehungen glücklich und ſelig zu finden. Vorzüglich herrſcht in dieſer Vorbereitungsperiode, weil ſie eine Periode des Strebens nach einem Ziele iſt, die Liebe zum Guten vor, wie auch vorzüglich durch ihr Handeln der ſelige Zuſtand der Vollendung verdient werden ſoll. Die Erkenntniß des zu beſitzenden Guten kann dagegen verhältnißmäßig weit weniger entwickelt werden. Aber ſie braucht auch nicht ſo ſehr entwickelt zu werden, weil es wenigſtens für die Erlangung der vollen Entwicklung der Erkenntniß in jenem höheren Zuſtande von geringer oder gar keiner Bedeutung iſt, ob dieſelbe in dem früheren mehr oder weniger entwickelt geweſen ſei.

So haben wir beim menſchlichen Geiſte ein vollkommenes, letztes Ziel: nämlich den Abſchluß ſeiner Entwicklung, den er in dem Zuſtande ſeiner vollen Freiheit und Ruhe erreicht, und ein unvollkommenes, nächſtes Ziel: nämlich die geordnete Entwicklung ſeiner Kräfte in der Richtung auf das letzte Ziel, die gänzliche Vollendung.

Bis jetzt haben wir nur von dem Ziele und der Entwicklung des geiſtigen Lebens abſtract und im Allgemeinen geſprochen. Sehen wir jetzt, worin das Ziel concret und im Einzelnen beſteht, und wie die Entwicklung im Einzelnen vor ſich geht, wobei ſich zugleich die Grenzen ergeben werden, bis zu welchen dieſelbe in natürlicher Weiſe fortſchreiten kann.

Das innerliche Ziel des Geiſtes, haben wir nämlich geſagt, iſt die Vereinigung mit dem höchſten Gute, oder der Beſitz des ihm erreichbaren höchſten Gutes durch deſſen Erkenntniß und Liebe; das

äußerliche Ziel hingegen ist die ruhige und geordnete Stellung zu allen äußeren Wesen,

Das höchste Gut, mit dem sich der geschaffene Geist durch Erkenntniß und Liebe vereinigen kann, ist ohne Zweifel Gott, die über alle anderen Naturen erhabene Natur und die höchste und absoluteste Ursache seiner Natur. Mit dieser *soll* er sich also auch durch Erkenntniß und Liebe vereinigen. Er *soll* dieses, eben weil er in seinen eigenen, natürlichen Kräften das *Vermögen* dazu hat. Denn wenn man die Majestät, Herrlichkeit und Schönheit Gottes, nach dem Ausdrucke der heiligen Schrift, aus der großen Schönheit der materiellen Kreaturen erkennen kann, um wie viel mehr kann nicht der Geist aus seinem eigenen Wesen, das so viel Gottverwandtes in sich trägt, Gott erkennen und seine Schönheit bewundern! Eben dieses ist die Erkenntniß Gottes, die der natürlichen Kraft des Geistes entspricht, daß er nämlich denselben nicht in sich selber, sondern aus seinen Werken, insofern sie die Spuren seiner Herrlichkeit in sich tragen, erkenne wie ein Bild, das sich im Spiegel der Geschöpfe, wenn auch in matten Umrissen und dunkeln Strahlen, abspiegelt. Daß das Geschöpf, selbst der reine, von den Banden des Körpers freie Geist durch seine natürlichen Kräfte Gott nicht in seinem eigenen Wesen *unmittelbar* anschauen könne, ist eine durch die Lehre der heiligen Schrift, die einstimmige Tradition und selbst die Entscheidung der Kirche so ausgemachte Sache, daß an der Behauptung selbst nicht gezweifelt werden kann [1]). Sie läßt sich aber auch durch gute philosophische Gründe in ein helles Licht stellen [2]).

Allseitig erklärend scheint folgender Grund zu sein. Wie das Erkenntnißvermögen von der immateriellen Natur des erkennenden Subjectes abhängt, so ist auch diese der unmittelbarste und natürlichste Gegenstand, auf den es sich bezieht, und gibt gleichsam das Maaß der Erkenntniß selbst ab. Daher vermag der Geist das Niedere ebensowohl zu erkennen, wie sich selbst, das Höhere aber weniger vollkommen als sich selbst. Das Allerhöchste, seine erhabene, unendliche Ursache, kann er nur höchst unvollkommen erkennen, nämlich in

1) Anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et ipso beato fruendum. Prop. damn. a Clem. V. (l. 5. Tit. 3. de Haeret.)

2) Wer diese Gründe ausführlich erörtert sehen will, lese *Thom.* Summa contra gentiles lib. III. cap. 49, 51—54, mit dem herrlichen Commentar des Franciscus Ferrariensis, eines der gediegensten Thomisten, bei dem der Geist des großen Lehrers weder durch die Fülle der Subtilitäten erstickt ist, noch durch steifen Formalismus seine Frische verliert.

ſeiner eigenen Natur und den übrigen Creaturen, wie in einem ſchwachen Spiegelbilde, in welchem die Strahlen der Sonne der Unendlichkeit gleichſam ins Unendliche gebrochen werden. So iſt alſo auch die vollkommenſte Erkenntniß Gottes, welche durch die natürlichen Kräfte des geſchaffenen Geiſtes erreicht werden kann, nur eine Erkenntniß Gottes aus ſeinen Werken, wie durch einen Spiegel per speculum et in aenigmate. Dieſer gibt aber nur diejenigen Strahlen wieder, welche in ihn hineinfallen, d. h. diejenigen, welche von der ihm zugekehrten Außenſeite des geſpiegelten Gegenſtandes ausgehen. Aber alle innerlich verborgenen oder an der Kehrſeite befindlichen nimmt er nicht auf und wirft ſie nicht zurück. So kann auch die Erkenntniß Gottes in ſeinen Werken eine in ihrer Art vollkommene ſein, ohne abſolut vollkommen zu ſein und die Tiefen der Gottheit aufzuſchließen. Wenn nur die in der Natur liegende Kraft ihre volle Entwicklung erreicht, genügt dieſes, um die Erkenntniß in ihrer Art zu vollenden und die Natur zu der ihr entſprechenden Entwicklung zu bringen.

Merken wir uns eben dieſen Grundſatz: Die Erkenntniß des creatürlichen Geiſtes, ſo lange er in den ihm eigenthümlichen Kräften und Anforderungen verbleibt, iſt nur eine Erkenntniß Gottes aus ſeinen Creaturen; oder beſſer, die natürliche Erkenntniß des creatürlichen Geiſtes, d. h. die ſeiner Natur entſprechende iſt nur eine Erkenntniß Gottes aus der geſchaffenen Natur, nämlich der dem Geiſte eigenthümlichen und der allen übrigen Geſchöpfen innewohnenden Natur. Die Natur als Subject der Erkenntniß iſt ſich ſelbſt auch das nächſte Object und beſtimmt ſo objectiv nicht weniger, als ſubjectiv das Maß derſelben.

Darum erkennt ſie auch in Gott nur das, was ſich nach Außen in der Natur offenbart, ſein Weſen aber und ſeine Eigenſchaften nur inſofern, als ſie auf die Schöpfung und deren Leitung Einfluß haben.

Die Natur und das Weſen Gottes, wie es in ſich ſelbſt iſt und über aller Verbindung mit der geſchaffenen Natur ſteht, liegt auch über die natürliche Erkenntniß der Creatur hinaus und iſt ſomit für dieſe unerreichbar und verborgen, — ein Geheimniß.

Immerhin aber erkennt der Geiſt aus den Geſchöpfen durch das innere natürliche Licht, daß Gott als letzter und höchſter Grund aller Weſen Einer ſein müſſe, unendlich vollkommen, der alle Vollkommenheiten, welche ſich in den Creaturen finden, in höherer Form und in höchſter Einheit und Gediegenheit in ſich vereinigen, ewig und allgegenwärtig, allmächtig, allweiſe und allgütig ſein müſſe. Er ahnt aus der Größe und Schönheit der mannigfaltigen und doch ſo einheit-

lich verbundenen Geſchöpfe die unendliche Schönheit, welche aus der Durchdringung aller jener Schönheiten in der harmoniſchen göttlichen Einheit entſpringen muß. Er erkennt Gott als ſeinen gütigen Schöpfer, deſſen Liebe ihm das Daſein, das Leben, das Licht und dazu ſo viele Bilder ſeiner unendlich erhabenen Schönheit verliehen hat. Alles dieſes erkennt der Geiſt und fühlt ſich glücklich und ſelig in dieſer Erkenntniß. Er hat darin Alles, was er ſeiner Natur nach fordern *kann und darf*.

Als einer Creatur kommt ihm nicht mehr zu; ja er kann vielleicht nicht einmal ahnen, daß es für ihn etwas Höheres geben könne. Denn wie könnte er ahnen, daß er auf irgend eine Weiſe fähig gemacht werden könnte, den Unendlichen ſelbſt unmittelbar zu berühren und anzuſchauen, und ihn ſo in *ſeinem eigenen Weſen* ganz (totum), wenn auch nicht gänzlich (totaliter) zu umfaſſen! Wäre es nicht maßloſe Verwegenheit, ſich jenem unzugänglichen Lichte nahen zu wollen, in dem der allein Unſterbliche wohnt! Wie darf der Geiſt es wagen, nach einer Erkenntniß zu verlangen, die nur der göttlichen Natur ſelbſt an ſich eigenthümlich iſt, ihr allein gebührt, zu der ſie allein aus ſich Kraft beſitzt, die der Vater hat von ſeiner Weſenheit, die er dem Sohne mittheilt als ſeine glorreiche und ausgezeichnete Erbſchaft („denn Niemand hat den Vater geſehen als der Sohn" Joh. 1, 16.), die nur der heilige Geiſt, der aus Vater und Sohn hervorgehet und in ihnen ruht, ergründet! Denn „Niemand weiß, was Gottes iſt (im Innern Gottes), als der heilige Geiſt, wie Niemand weiß, was im Innern des Menſchen iſt, als der Geiſt des Menſchen, der in ihm iſt!" (1 Cor. 2, 11.)

Und es iſt nur ein blinder Verſtoß gegen das oben aufgeſtellte und an ſich ſo klare Prinzip, daß das Streben und Anrecht der Natur nicht über den Kreis ihrer activen Kraft hinausreichen könne, wenn die Janſeniſten und mit ihnen leider auch einige Theologen eingeſtanden, daß die Natur aus eigenen Kräften die Weſenheit Gottes an ſich nicht anſchauen könne, aber dennoch behaupteten, ſie habe das poſitive Streben darnach und ein Anrecht darauf als auf ihr natürliches Ziel. Dieſe Behauptung ſcheint uns nicht nur falſch, ſondern eine contradictio in terminis, ein innerer Widerſpruch, wie bei der Erklärung des Prinzips nachgewieſen wurde.

Wie Gott nun der höchſte Gegenſtand für *die Erkenntniß* und darum das Ziel der Entwicklung des natürlichen Erkenntnißvermögens iſt, ſo iſt er auch der höchſte Gegenſtand der Liebe und ſomit *das Ziel der Entwicklung des Willens*. Die Liebe zum Guten, welche in den Willen gelegt iſt, kann und muß ſich

nothwendig zu dem Gute erheben, und kann und muß nur in dem Gute ruhen, das alles Guten Gut, „omnis boni bonum et omne bonum“ ist. Alle Liebe, die der Geist von Natur zu sich selbst trägt, wird von derselben Natur auf ihren Urheber zurückgeleitet. Gott liebt der Geist als seinen Schöpfer, dem er als eigen angehört; Gott liebt er als die unendliche Schönheit, die sich ihm in tausend Bildern, vor Allem aber in seinem eigenen Wesen, abspiegelt; Gott liebt er als seinen größten Wohlthäter und liebevollen Gönner. Er soll sich glücklich und selig fühlen in dieser Liebe, durch die er mit dem höchsten Gute vereinigt wird. Und wie er Gott liebt als seinen Schöpfer, dem er die Liebe, die er zu sich selbst trägt, unterwirft, so unterwirft er ebenfalls alle Liebe, die er zu seines Gleichen trägt, dieser einen höheren Liebe, und führt sie so auf ihre höhere Einheit zurück.

Diese Liebe der Natur zu ihrem Schöpfer und Urheber ist eine hohe und erhabene. Man nennt sie zuweilen auch die Liebe zu Gott als unserem Vater. Weit besser möchte man sie nennen die Liebe des Knechtes zu seinem gütigen und milden Herrn. Denn die Natur als solche steht nicht in kindlichem Verhältnisse zu Gott; das Geschöpf als solches ist nur ein Diener und Knecht Gottes. Nur deshalb, weil es von Gott seinen Ursprung hat (aber nicht durch Zeugung oder quasi Zeugung), und weil es von Gott geliebt und mit Wohlthaten überhäuft wird (aber nicht mit väterlicher Liebe und mit dem Erbtheile seines Sohnes), kann es Gott einigermaßen seinen Vater nennen und als solchen lieben. Aber es kann dies nicht in dem vollen Sinne, in der hehren Bedeutung, mit der Vertraulichkeit und Zärtlichkeit, mit welcher wirkliche oder angenommene Kinder ihren Vater umfangen können. Darum enthält diese Liebe immer noch eine große Ehrfurcht. Sie bewirkt nicht, ja verbietet es sogar, daß sich eine so innige Verbindung des Geistes mit Gott entspinne, wie zwischen Freund und Freund, zwischen Vater und Sohn. Diese Vereinigung durch die Liebe bleibt mehr eine ehrfurchtsvolle Entfernung, als eine vertrauliche Annäherung.

Aehnlich, wie mit der Erkenntniß und Liebe Gottes, durch die der Geist sein inneres Ziel erreicht, verhält es sich denn auch mit den Handlungen, welche aus der Erkenntniß und Liebe zu Gott hervorgehen, die äußere Stellung des Geistes gegen Gott wahren und sein äußeres Ziel herstellen. Der Geist von Gott nicht aus Bedürfniß, sondern aus überfließender Güte erschaffen, mußte von demselben als ein Zeuge seiner Herrlichkeit hingestellt werden; er sollte Gott verherrlichen und ihm dienen. Dieses

geschieht denn auch nach dem Maaße und in der Weise, wie der Geist die Herrlichkeit Gottes erkennt und darum bekennt, und wie er Gott liebt und darum ihm zu Liebe seinen Willen in allen Stücken erfüllt.

Hierdurch tritt er auch in das rechte Verhältniß zu den übrigen Geistern. Diese liebt er deßhalb, weil sie eine Natur mit ihm haben und mit ihm Gott erkennen und lieben, ihn verherrlichen und ihm dienen sollen. Er achtet sie, weil und wiefern sie mit ihm gleiche Würde und Persönlichkeit haben.

So haben wir das natürliche Ziel und die natürliche Vollendung des geschaffenen Geistes im Einzelnen kennen gelernt.

Das innere wäre: Erkenntniß der höchsten für ihn durch seine Natur erreichbaren Wahrheit, d. h. Erkenntniß Gottes als der schöpferischen Natur aus der geschaffenen, und vorzüglich aus der eigenen Natur; Liebe des höchsten Guten, mit dem er durch seine Natur in Verbindung steht, d. h. Liebe Gottes als des Schöpfers und höchsten Herrn seiner Natur und als der durch seine und die übrigen geschaffenen Naturen erkannten, unendlichen Schönheit. — Das äußere Ziel wäre dagegen Herstellung des geordneten Verhältnisses zu Gott und den übrigen Geistern; zu Gott, durch dessen Verehrung und Anbetung als des absoluten Prinzips der Natur des Geistes und Lob und Verherrlichung desselben nach ihren Kräften; zu den geschaffenen Geistern, durch Liebe und Achtung ihrer Persönlichkeit, und liebende Gemeinschaft mit ihnen im Genusse und im Dienste Gottes.

Dieses ist das vollkommene Ziel, wie es der Geist erreicht, wenn er in seinem reinen Sein und seiner reinen Kraft da steht. Das Gesagte gilt daher eben sowohl von dem menschlichen Geiste, wenn er vom Körper getrennt ist, als von den Engeln.

Wenn wir nun aber den menschlichen Geist in seiner Verbindung mit dem Körper, also im Zustande seiner Entwicklung, betrachten, so sind seine Verhältnisse, seine Kräfte und Thätigkeiten der Substanz nach dieselben; nur sind sie unvollkommener und weniger rein entfaltet.

Erstens bleibt auch hier die Erkenntniß und Liebe Gottes das nächste Ziel und die nächste innere Vollendung, die der Geist erreichen kann und soll. Aber die Erkenntniß ist unvollkommener, weil die geistige Erkenntnißkraft durch die Verbindung mit dem Materiellen unmittelbar auf dieses gerichtet ist. Sie macht die Gegenstände der Sinnlichkeit zu ihrem nächsten und natürlichen Gegenstande,

während der Geist sich selbst in seinem mit der Materie verbundenen, geistigen Wesen nicht mehr unmittelbar zu erfassen vermag. Daher ist auch die Erkenntniß Gottes, die er in diesem Zustande erreichen kann und soll, eine Erkenntniß Gottes vorzüglich aus der Schönheit und Größe der sinnlichen Natur. Auf diesem Wege gelangt denn auch der gewöhnliche Menschenverstand und die heidnischen Philosophen zur Erkenntniß Gottes, und die heilige Schrift selbst lehrt, daß die Menschen von Natur auf diese Weise Gott erkennen müßten. (Sap. 13.; Rom. 1, 17. sq.) Dieser Erkenntniß Gottes entspricht auch die natürliche Liebe; nur daß die Liebe zum Geistigen überhaupt und zu Gott insbesondere durch die Verbindung mit der Sinnlichkeit bedeutend mehr in ihrer Entwicklung gehindert wird, als die geistige Erkenntniß.

Ich sage, dieser Erkenntniß entspricht eine natürliche Liebe; denn durch die Verbindung mit dem Körper wird die natürliche Verwandtschaft des Geistes mit Gott und geistigen Dingen nicht aufgehoben. Es ist das eine Liebe, deren Kraft und Tendenz in der Natur des Geistes selbst liegt, wie wir dieses bei den meisten Vätern ausgesprochen finden, welche nicht durch den Gegensatz zu den Pelagianern zur Vermeidung von Mißverständnissen eine andere Sprache zu führen gezwungen waren. Auch die Kirche hat sich gegen die Behauptung des Bajus, daß eine solche Liebe aus der bloßen Philosophie, d. h. der natürlichen Erkenntniß, und aus den Kräften der Natur hervorgegangen, dem Verdienste des Kreuzes Christi Eintrag thue (prop. 36.), ausdrücklich verwahrt. Aber ich sagte, diese Liebe sei in ihrer Entwicklung ungleich mehr durch die Sinnlichkeit gehemmt, als die geistige Erkenntniß. Denn die sinnliche Erkenntniß ist der geistigen nicht geradezu entgegengesetzt; die sinnliche Liebe aber tritt der geistigen oft geradezu entgegen und bekämpft sie, um sie zu sich herabzuziehen. Das Fleisch begehrt gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch. (Rom. 7.) Hiebei ist nun die Tendenz des Geistes, obwohl die höhere, dennoch die schwächere. Die Sinnlichkeit hat ihren Gegenstand unmittelbar in seinem ganzen Glanze und seinem ganzen Reize vor sich, während der Tendenz des Geistes ihre eigenthümlichen Gegenstände nicht in so unmittelbarer Lebendigkeit und in ihrem geistigen Glanze, sondern nur unter dem Spiegel des Sinnlichen vorschweben. Und diese Schwäche des Geistes dem Fleische gegenüber ist so groß, daß er, wenn ihn Gott nicht durch ganz besondere Anregung und Stärkung bewegt und unterstützt, unfehlbar dem Fleische unterliegen müßte (Rom. 7.) Daher ist es schwer, ja moralisch unmöglich, daß der Geist durch

ſeine natürliche Kraft und Tendenz zur Liebe Gottes, in der Wirklichkeit Gott über Alles liebe, nicht ſo ſehr aestimative, daß er ihn höher als Alles achte, als effective, daß er nämlich Alles wegen Gott überwinde, und allen Verſuchungen widerſtehe [1]). Aber dieſe Unmöglichkeit, wohlgemerkt, iſt eine moraliſche, keine phyſiſche, da dieſer Act der Liebe Gottes nicht über die phyſiſche innere Kraft und Tendenz des Geiſtes hinausliegt, vielmehr derſelben ganz entſpricht, ſondern nur wegen der entgegenſtehenden Hinderniſſe unausführbar wird.

Wie der Geiſt alſo im Zuſtande ſeiner Verbindung mit der Sinnlichkeit Gott erkennen und lieben kann und ſoll, und wie ſo für ihn eine natürliche Entwicklung und Ordnung auf innere Vollendung beſteht; gibt es für ihn ebenfalls eine Ordnung und Tendenz nach einer natürlichen äußeren Vollendung, in der Bethätigung jener moraliſchen Ordnung, die er ſeiner Natur nach wahren muß. Zu Gott beſteht für ihn daſſelbe Verhältniß, das wir beim reinen Geiſte angegeben haben, und er kann es in derſelben Weiſe bethätigen, wie er auch die Liebe Gottes herzuſtellen vermag. Nur tritt er noch in ein beſonderes Verhältniß der Abhängigkeit zu Gott. Weil er zu ſeiner Entwicklung im Guten und zur Vermeidung des Böſen einer beſonderen Hülfe Gottes bedarf, muß er auch auf eine beſondere Weiſe Gott verehren, ihm danken und ihn bitten.

Die Geiſter, die ihm nahe ſtehen, ſind zunächſt nur ſolche, die ſich mit ihm in die menſchliche Natur theilen, und daher, wie er ſelbſt, einer allmäligen Entwicklung im Guten unterworfen und gegenſeitiger Hülfe bedürftig ſind. Deshalb modificirt ſich das früher angegebene allgemeine ſociale Verhältniß der Geiſter dahin, daß ſie gegenſeitige Achtung und Liebe, vorzüglich die gegenſeitige Unterſtützung und Aushülfe in geiſtigen und leiblichen Bedürfniſſen bezweckt und alle Störung in dem gerechten Streben nach dem Ziele verhindert. Endlich tritt noch ein ganz beſonderes moraliſches Verhältniß zu den beiden früher angegebenen hinzu, nämlich das des Geiſtes zu der ihm verbundenen Sinnlichkeit, indem der Geiſt ſeine eigene Würde dieſer gegenüber wahren und ſich die Herrſchaft über dieſelbe ſichern muß.

1) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Gott dieſer Schwäche der Natur durch beſondere Aufhülfe beiſpringen könne und müſſe, ohne dadurch die Ordnung der Natur zu überſchreiten. Dieſes auxilium speciale wäre nicht die chriſtliche, übernatürliche Gnade, ſondern jenes, was einige Theologen gratia ordinis naturalis nennen.

Alles dies sind moralische Verhältnisse, welche der Natur des menschlichen Geistes entsprechen, und bilden somit ein wahrhaft natürliches Moralsystem. Weil diese Verhältnisse aus der Natur hervorgehen, sind sie auch durch die Natur erkennbar. Somit gibt es eine natürliche Moralphilosophie, in welcher selbst der Heide Aristoteles durch seine scharfe Analyse der menschlichen Natur so Erstaunliches leisten konnte. In der Natur liegen auch die physischen Kräfte, wie zur Liebe der geistigen Dinge und des höchsten schöpferischen Geistes, so auch zur Bethätigung der in der besagten Weise erkannten moralischen Verhältnisse; Kräfte, welche durch allgemeine und besondere natürliche Einwirkung und Anregung Gottes in volle Thätigkeit gesetzt werden können. Somit gibt es ein natürliches moralisches Leben und eine natürliche moralische Thätigkeit. Die Kräfte des Geistes, wie sie in seiner Natur gegeben sind, sind noch einigermaßen in ihrer Bewegung gehemmt, und nur durch öftere Anregung, energische Anstrengung und öftere Bewegung nach dem Guten hin gewinnen sie die Fähigkeit, ihre Thätigkeit leicht, schnell und angenehm zu entwickeln. Ihre Tendenz muß, namentlich in der Richtung, wo die Sinnlichkeit unmittelbar oder mittelbar vom Guten zurückzieht, gestählt und gekräftigt werden. Die so gestählte, gestärkte und tüchtig gemachte Kraft ist eigentlich die Tugend (*virtus*, die vollkommene vis), welche entsteht durch die allmälig immer fester werdende Haltung (habitus) der Kraft in Bezug auf ihre gute Thätigkeit. Die vollkommene Richtung auf das Gute erhalten die Kräfte erst durch häufige Anregung und Uebung; aber in sich selbst haben sie schon eine Grundrichtung und Tendenz darnach, an welche sich die durch den habitus erworbene anzuschließen hat. So liegt in den Naturkräften der Same der eigentlichen Tugenden, der sich in ihnen selbst entfaltet (die semina virtutum). Es gibt also in der Natur *semina quaedam naturalia* virtutum, und darum gibt es auch natürliche Tugenden in Bezug auf Gott, auf den Nächsten und auf uns selbst.

So haben wir, um das Gesagte zusammenzufassen, eine auf die menschlich-geistige Natur gegründete, durch sie erkennbare, und durch ihre Kraft auszuführende Ordnung auf eine bestimmte natürliche Vollendung, innerlich in Bezug auf Erkenntniß und Liebe Gottes, und äußerlich in Bezug auf die Wahrung ihrer moralischen Verhältnisse. Kurz es gibt für den Menschen eine von der übernatürlichen durch Christus hergestellten, offenbarten und eingeleiteten Ordnung seiner Entwicklung auch eine

natürliche, die sich auf seine Natur gründet. Diese Ordnung würde für den Menschen ohne Weiteres an sich bestehen, wenn Gott nicht etwas Höheres bestimmt hätte, und wäre nach einer nicht zu verwerfenden Ansicht mancher Theologen [1]) auch jetzt nach der Erbsünde bestehen geblieben, wenn Gott alle Beziehungen zu einem höheren, übernatürlichen Ziele aufgehoben hätte.

Damit ist es ausgesprochen, daß es *einen reinen Naturzustand* geben könne, d. h. einen Zustand ohne alle eigentlich übernatürlichen Elemente, und ist zugleich die rechte Mitte gefunden zwischen zwei entgegengesetzten falschen Auffassungen.

Die Jansenisten nämlich läugneten, wie alle gnostischen und manichäischen Secten, die Möglichkeit eines anderen guten Zustandes der Natur, als desjenigen, in dem sie durch die *wirklich* übernatürlichen Kräfte und Tugenden in Wahrheit ein Kind Gottes und Erbe seiner unmittelbaren Anschauung wäre. *Sie machten den wirklich übernatürlichen Zustand zum natürlichen und damit einzig guten.* Andere dagegen machen den *wirklich natürlichen Zustand zu einem übernatürlichen*, indem sie für das, was in Wahrheit natürlich ist, z. B. die oben erklärte Liebe und Erkenntniß Gottes, in der Natur als solcher keine activen und strebenden Kräfte annehmen wollen (wie wir sagen, daß die Natur für das Uebernatürliche zwar Empfänglichkeit, aber keine active Tendenz und Kraft besitze) und zur Verwirklichung desselben jene Hülfsmittel als absolut nothwendig verlangen, welche an sich nur nothwendig sind, um das wirklich absolut übernatürliche Gute zu erreichen, nämlich den Offenbarungsglauben und die christliche Rechtfertigungsgnade. Nach jenen kann die Natur als solche nicht gut sein ohne göttliche Heiligkeit, nach diesen ist die Natur an sich, wenn nicht böse, so doch nur Finsterniß und Ohnmacht. Der Wahrheit gemäß besitzt jedoch die Natur aus sich zwar keineswegs jene höhere, göttliche Güte, sondern nur eine menschliche und natürliche; aber diese besitzt sie wirklich und durch sich selbst, und bildet so die Grundlage einer bestimmten und abgeschlossenen Lebensordnung.

Da letztere von jenen beiden Auffassungen bei Vielen gang und gäbe ist, die entweder nicht wissen, was übernatürlich in der That ist oder die Natur vernichten, wollen wir bei diesen noch etwas länger verweilen. Es müssen also unbedingt alle jene Anschauungen fern gehalten werden, welche den Geist in irgend einem Zustande der

1) Vergleiche Beilage von der Erbsünde.

menſchlichen Natur (die geiſtigen Monſtröſitäten im Einzelnen gehören nicht hierher) alle wahrhaft geiſtige Kraft verlieren, oder wenigſtens die Spannkraft oder Tendenz, dieſelbe auszuüben, einbüßen laſſen, wie Manche aus Unklarheit der Begriffe von dem jetzigen nach der Erbſünde eingetretenen Zuſtande glauben behaupten zu müſſen. Hiernach hätte der menſchliche Geiſt in ſich nicht mehr die Kraft, rein geiſtige oder gar die höher geiſtigen, göttlichen Dinge zu erkennen; wenigſtens wäre dieſe Kraft an ſich ſo ſchlaff und abgeſtumpft, daß ſie durch das Wort eines anderen Geiſtes und zuletzt Gottes ſelbſt, aus ihrem Schlafe geweckt werden müſſe, um zu rein intellectueller Erkenntniß ſelbſt der ſinnlichen Dinge oder wenigſtens der überſinnlichen angeregt zu werden. Als wäre es nicht nur *rationell*, ſondern rationaliſtiſch, irgend eine ſpontane Entwicklung der höheren Erkenntniß im Menſchen anzunehmen. Aber ebenſo wie es nicht pelagianiſch iſt, zu ſagen, daß die Natur aus ſich etwas Gutes wollen, ja auch ohne die *eigentlich übernatürliche Gnade* Gott lieben könne, iſt es auch nicht rationaliſtiſch zu behaupten, daß die Natur mit ihren eigenen Kräften aus ſich einiges Wahre auch in Bezug auf die göttlichen Dingen erkennen könne. Vielmehr würde die entgegengeſetzte Verneinung von jenem zum Janſenismus, und von dieſem zu dem wenigſtens in dieſer Ausdehnung deutlich genug von der Kirche mißbilligten Traditionalismus führen. Die Wahrheit liegt hier in der Mitte. Die geiſtige Kraft der Erkenntniß und Liebe iſt in dem natürlichen Zuſtande, wo die geiſtigen Kräfte wegen der Verbindung mit der Materie und den niederen Kräften nicht ganz frei und unabhängig ſind, wirklich einigermaßen gehemmt und behindert. Sie iſt es aber nicht ſo ſehr, daß ſie alle Energie und Spannkraft verlöre, noch viel weniger ſo, daß die Kräfte ſelbſt ganz untergingen, und es in Folge davon innerlich und *phyſiſch* (d. h. aus Mangel der nothwendigen Lebenskraft) unmöglich würde, geiſtige Dinge und Gott ſelbſt zu erkennen und zu lieben. Nein, die Kraft bleibt; einige active Tendenz nach Thätigkeit bleibt auch immer, damit ſich die Erkenntniß und Liebe Gottes immerhin auch ſpontan bis auf einen gewiſſen Grad entwickeln könne; denn ohne jene Tendenz kann man ſich keine natürliche Lebenskraft denken. Aber die *volle, leichte, raſche und entſchiedene* Entwicklung der Kräfte iſt gehemmt und muß ihnen deshalb (damit dieſelbe vollſtändig ſtatthaben könne) von Außen, nicht durch Setzung einer neuen höheren Kraft, ſondern durch anregende und unterſtützende Hülfsmittel nachgeholfen werden.

So iſt es alſo *rationaliſtiſch* zu behaupten, die Vernunft

sei durch keine Hindernisse in ihrer Entwicklung gehemmt, und sie könne deßhalb ohne äußere Nachhülfe, die in letzter Instanz auf Gott zurückgeführt werden müsse, sich rasch, leicht, sicher und vollständig entwickeln. So ist es *pelagianisch* zu behaupten, die natürliche Kraft und Tendenz des Geistes, das Gute zu wollen und Gott zu lieben, sei nicht einigermaßen durch den Zug der sinnlichen Triebe nach Unten gebrochen und so sehr geschwächt, daß Gott ihr nicht durch besondere äußere und innere Anregungen und stärkende Einflüsse zu Hülfe kommen müsse, um ihr die unabläßige und standhafte Verfolgung und Festhaltung ihres Zieles zu sichern.

Aber immerhin bleibt es wahr, daß der Mensch auch in seinem reinen Naturzustande ohne *eigentlich übernatürliche* Offenbarung und Gnade Gott in gebührendem Maße erkennen und lieben und sich so auf sein natürliches Ziel vorbereiten kann. Jene äußere Aushülfe kann man nämlich höchstens übernatürlich nennen, insofern sie von Außen zur Natur hinzutritt; aber schon deßhalb, weil es eine Aushülfe für die Natur und eine nothwendige Aushülfe ist, hört sie auf, etwas schlechthin Uebernatürliches zu sein. Sie verleiht ja keine neue, innere Lebenskraft, und führt nicht zu einem über die vorhandenen Kräfte erhabenen übernatürlichen Gute; sie ist vielmehr bloß eine äußere (d. h. von Außen, von einem anderen Wesen kommende) Anregung der inneren natürlichen Kraft, um ihr die Beseitigung ihrer Hindernisse zu erleichtern und den Gegenstand ihrer Thätigkeit näher zu bringen.

So z. B. bedürfen auch die Pflanzen äußerer Einflüsse, und nicht nur ordentlicher, sondern auch zuweilen außerordentlicher Nachhülfe von Außen, um die in ihrem Keime liegende Kraft in ihrem ganzen Reichthum entfalten zu können und so zu ihrer natürlichen Entwicklung zu gelangen. Die äußere Nachhülfe aber gibt ihnen keine neue Kraft, sondern gibt der vorhandenen Kraft nur das Material, und erleichtert ihr die Ausübung ihrer Thätigkeit durch Hinwegräumung der Hindernisse. Wenn die Lebenskraft der Pflanze ganz erstorben wäre oder wenigstens alle Tendenz zu eigener Entwicklung verloren hätte, könnte alle äußere Aushülfe nicht anschlagen. Ist aber der Keim vorhanden, so kann er sich bis auf einen gewissen Grad selbst entwickeln, und das, was er *weiter bedarf*, kann nicht die Verleihung einer neuen Kraft, die Einpfropfung eines anderen Keimes sein (denn dann würde nicht das Vorhandene entwickelt, sondern ein Neues angesetzt), sondern nur Anregung, Material und Hülfe zur Ueberwindung der Hindernisse. In gleicher Weise setzt auch die Aushülfe, welche Gott der Natur des Menschen als solcher ertheilen

würde, voraus, daß die Lebenskraft und ihre Spannkraft nicht erstorben sei. Sie setzt ferner voraus, daß selbst diejenigen Lebensacte, zu welchen sie hilft, an sich ihrer Wesenheit nach nicht über die Lebenskraft des Geistes erhaben, also nicht physisch unmöglich sind. Dieselben sind nur durch verschiedene entgegenstehende Hindernisse unausführbar, also moralisch unmöglich. Die sogenannte moralische Unmöglichkeit ist an sich eine dem Willen, als einer moralisch freien Kraft, eigenthümliche, insofern derselbe sehr oft zwar vermöge seiner Freiheit sich für etwas entscheiden kann und doch wegen einer vorhandenen starken Neigung zum Gegentheil sich ziemlich sicher nicht dazu entscheiden wird. In weiterem Sinne spricht man auch von moralischer Unmöglichkeit einer natürlichen Erkenntniß, z. B. aller Vollkommenheiten Gottes, insofern nicht ein Mangel der physischen Erkenntnißkraft, sondern der Abgang der nöthigen Hülfsmittel oder Ausbildung die Ursache davon ist.

Diese Aushülfe, welche die reine Natur nothwendig hat, ist näher weder übernatürliche Offenbarung, noch übernatürliche Gnade. Sie ist nicht übernatürliche Offenbarung, weil jene Aushülfe auf verschiedene andere Weisen geleistet werden kann, als durch unmittelbares äußeres Reden Gottes zu uns Menschen, z. B. durch größere Verstärkung der Vernunft in einzelnen Menschen, Erweckung vieler besonders weiser Männer und eine durch weise Vorsehung geleitete Verbreitung guter Erziehung. Sie ist nicht übernatürliche Gnade, weil zur Ueberwindung der Leidenschaften eine gesteigerte Hinneigung zum Guten im Willen und häufige lebhafte Anregung zur Furcht und Liebe Gottes durch dessen besondere äußere und innere Einwirkung vollkommen ausreichen. Kurz es würde an sich die Offenbarung, welche auch viele Rationalisten und Deisten zugeben, und die Gnade genügen, welche auch zum Theil einige Pelagianer und Semipelagianer, und in neuerer Zeit besonders Hermes, zuließen: eine Offenbarung nämlich im weitesten Sinne, insofern dadurch irgendwie die Wahrheit offenbar wird, und Gnade im weitesten Sinne, insofern sie ein besonderes Geschenk der Güte Gottes ist. Aber eine Offenbarung, in der Gott selbst zu uns redet, um unsere Erkenntniß unmittelbar mit der seinigen zu verbinden, auf diese zu gründen, und uns in seine Geheimnisse einzuführen, wie Gott sie im Christenthume gegeben hat, eine solche Gnade, die unserer Thätigkeit einen höheren himmlischen Werth verleiht, sie für die himmlische Seligkeit verdienstlich macht, und uns durch eine wahrhaft kindliche Liebe mit Gott verbindet, kann keineswegs als Aushülfe in der natürlichen Ordnung nothwen-

dig sein. Und jene milderen Rationalisten und Pelagianer, von denen wir eben sprachen, fehlen nicht deßhalb gegen den Charakter der christlichen Offenbarung und Gnade, weil sie dieses ebenfalls anerkennen, sondern deßhalb, weil sie hierbei stehen bleiben und keinen höheren Grund der Nothwendigkeit jener Offenbarung und Gnade annehmen wollen, als das Bedürfniß der schwachen Natur nach einer Aushülfe. Sie läugnen eben das wirkliche Dasein einer höheren Ordnung und eines höheren Lebens, welches durch jene Offenbarung und Gnade eingeleitet werden soll.

Darin, daß in der Wirklichkeit nicht eine natürliche, sondern eine übernatürliche Ordnung besteht, liegt auch der Grund, warum wir in der Wirklichkeit gar nicht oder selten das natürliche Leben in seiner vollen Kraft, unabhängig vom übernatürlichen, auf die übernatürliche Offenbarung und Gnade gegründeten, erblicken. Erstens muß man in Anschlag bringen, daß Diejenigen, welche im Angesichte einer übernatürlichen Offenbarung diese verwerfen und verschmähen, damit auch ihr natürliches Verhältniß zu Gott verletzen. Sie machen sich der natürlichen Hülfe unwürdig, wenn sie die dargebotene übernatürliche anzunehmen sich weigern. Bei Denen, welche die Offenbarung und Gnade mit Treue und Dankbarkeit annehmen, verschmilzt gewissermaßen die natürlich gute Thätigkeit mit der übernatürlichen und tritt deßhalb nicht besonders hervor. Bei Denen aber, welche die Offenbarung noch gar nicht kennen, kann sich das natürliche Leben entwickeln und entwickelt sich in der That. Gleichwohl wird auch hier in der gegenwärtigen Weltordnung wegen der Uroffenbarung und derjenigen, die Gott im Innern des Menschen wirken kann, sehr oft schon einigermaßen das natürliche Leben über seine Ordnung hinausgehoben. Ja im Allgemeinen wird jetzt alle Thätigkeit der Menschen von Gott einem übernatürlichen Ziele auf die eine oder andere Weise zugelenkt, wie auch im Gegentheil eine gewissermaßen übernatürliche böse Macht, die gefallenen Engel, den Menschen ebenfalls vom natürlich Guten zum Bösen hinzieht [1].

Fassen wir nun zusammen, was wir über die Kraft für das Wahre und Gute, welche der menschliche Geist in Folge seiner Wesenheit und Natur besitzt, gesagt haben, so ergibt sich, daß der menschliche Geist vermöge seiner Wesenheit die geistige Kraft und mit ihr die Tendenz habe, das Wahre zu erkennen und das Gute zu

1) Das factische Verhältniß des rein natürlichen Lebens in der gegenwärtigen, übernatürlichen Weltordnung erforderte übrigens eine weitläufigere Erörterung, die für einen anderen Ort vorbehalten werden muß.

lieben und so nach der vollkommenen Erkenntniß und Liebe der höchsten Wahrheit und Güte zu streben; daß aber diese Kraft, weil gebunden und gehindert durch andere niedere und theilweise entgegengesetzte Kräfte, von Außen und namentlich von Gott in einer angemessenen Weise besonders unterstützt und gepflegt werden müsse.

Die Sicherheit der in dieser ganzen Frage über die Natur des Menschen, ihre Kräfte und Thätigkeiten vorgetragenen Lehre ergibt sich an sich aus der Einfachheit und Wahrheit der Prinzipien, auf welchen sie ruht. Diese Lehre könnte und müßte, weil sie sich rein auf die Natur bezieht, auch durch die bloße Vernunft, als deren Organ, erkannt werden. Aber sie wird auch gestützt durch die Offenbarung und die unfehlbare Lehre der Kirche, welche selbst in den natürlichen Wahrheiten, die mit der Offenbarung zusammenhängen, eine sichere Führerin ist.

Daß es ein natürliches Ziel und Ende gebe, muß die Kirche nothwendig voraussetzen, wenn sie lehrt, das der Natur jetzt in der seligen Anschauung Gottes bestimmte Ziel sei ein absolut übernatürliches, nur durch eine besondere Gnade uns zu Theil gewordenes; da es ja doch ein nothwendiges Ziel für die Natur geben muß.

Daß der Mensch im gegenwärtigen Zustande, nur nach seinen natürlichen Kräften betrachtet, Gott erkennen und in seiner Art auch lieben könne, erhellt aus vielen Sätzen, welche in Bajus und in den Jansenisten verdammt wurden, da dieselben gerade die Lehre, wie sie hier vorgetragen ist und in jener Zeit in der Hauptsache von fast allen theologischen Schulen festgehalten wurde, angegriffen hatten.

Auffallend kann es nur erscheinen, daß seit dem Kampfe mit den Pelagianern bei den lateinischen Vätern die Natur des Menschen entweder gar nicht berücksichtigt, oder doch gar stiefmütterlich behandelt wird, wenn von ihren Kräften zu einem wahrhaft Guten, und besonders zu einer Liebe Gottes die Rede ist. Ja selbst bei den meisten Scholastikern wird, wenn sie von den guten Werken sprechen, welche die Natur aus sich verrichten können, nur von äußerlichen Werken, wie Häuser bauen, Bäume pflanzen u. dgl. Erwähnung gethan. Namentlich bei Augustinus und Prosper wird, wie die Jansenisten sehr scharfsinnig beobachtet haben, die absolute Nothwendigkeit der Gnade regelmäßig nicht durch die Erhabenheit der übernatürlichen Acte, sondern durch die Neigung der Natur zum Bösen begründet, die so stark sei, daß jene sich aus sich gar nicht zum Guten und Göttlichen erheben könne, und deßhalb alle auch natürlich gute, von der Gnade unabhängige Erkenntniß und Liebe auszuschließen scheine.

Aber ist es nicht ebenfalls auffallend, wie dieselben Jansenisten eben so scharfsinnig bemerkt haben, daß dies hauptsächlich die lateinischen Väter, und nicht auch die griechischen thaten, die gerade deßhalb, weil sie der Natur so viel Neigung zum Guten und selbst zur Liebe Gottes zuschrieben, von den Jansenisten als calumniatores gratiae verschrieen und von vornherein nicht als gültige Zeugen für die Natur der Gnade zugelassen wurden? Und warum thaten jenes nun gerade die lateinischen? Weil sie den Kampf mit den Pelagianern führen mußten und in diesem Kampfe bloß im Auge hatten, zu zeigen, was die Natur nicht könne. Diese Frage faßten sie auch nur in ihrer polemischen und praktischen Bedeutung, ohne sie speculativ allseitig zu erklären, in alle ihre Theile zu zerlegen und mit anderen Lehren in Verbindung zu bringen.

Die Väter lehrten dem stolzen Pelagianismus gegenüber, daß von jenem Guten, von dem wir unter Christen zu reden gewohnt sind, nämlich dem übernatürlichen, zum ewigen Leben ersprießlichen, auch nicht ein Fünkchen mehr in uns sei; daß vielmehr ein großer Zündstoff des Bösen in uns liege, dessen Ausbruch zu einem furchtbaren Brande wir aus unseren inneren und eigenen Kräften nicht zu hindern vermögen. So sprachen sie einerseits der Natur auch den Keim und den kleinsten Samen zum wahren Guten ab; auf der anderen Seite aber behaupteten sie, daß eine reiche Saat des Verderbens in ihr niedergelegt sei. Was die Natur aus sich ohne Rücksicht auf das Heil vermöge, wurde bei Seite gelassen (tanquam cursus praeter viam, wie Augustin sich öfter ausdrückt), und zuweilen auch anerkannt (illa vis imaginis Dei, qua naturaliter legitimi aliquid agit et facit). Ja es konnte auf Seiten der Väter kaum berührt werden, während es auf der gegnerischen Seite scheinbar gerade die Hauptschwierigkeit bildete. Denn die Irrenden, namentlich die guten Semipelagianer, glaubten gerade nur darin der Lehre Augustins zu widersprechen, daß sie der Natur an sich irgend eine Kraft zum Guten zuschrieben. Aber nicht darin lag der Fehler. Hätten sie der von Gott geschaffenen Natur eine in sie vom Schöpfer gelegte Kraft und Tendenz zum Guten zugeschrieben, so daß die Freiheit nur im freien Anschlusse an diese vom Schöpfer kommende Tendenz zum Guten dasselbe erstrebt hätte, wie wir die Kraft der Natur auffassen: so wäre ihre Ansicht in diesem Punkte eine richtige gewesen, und hätte Augustinus des Weiteren darauf eingehen müssen, wie die absolute Unfähigkeit der Natur nur in Bezug auf eine höhere Ordnung stattfinde. Aber sie lehrten eine Freiheit, die ohne Anschluß an einen vorhergehenden, auch natür-

lichen Impuls zum Guten, ſich ſelbſt eben ſo aus ſich zum Guten den erſten Impuls geben könne, wie ſich ihn der von aller Neigung zum Böſen noch freie erſte Menſch zur Sünde gab, zu der Nichts ihn hinzog: eine Freiheit, die eben ſo ſehr der natürlichen als der übernatürlichen Ordnung widerſpricht, und zu deren Widerlegung die Väter ſtreng genommen auf die Unterſcheidung der beiden Ordnungen nicht einzugehen brauchten. Wünſchenswerth wäre es gewiß geweſen, wenn ſie es gethan hätten; denn indem es nicht geſchah oder doch nur ſelten, konnte der Angelpunkt der Frage nicht allſeitig beleuchtet werden. Die Wahrheit ſelbſt hielten die Väter feſt. Hatte ja Auguſtinus ſelbſt in ſeinem Kampfe gegen die Manichäer die Rechte der Natur ſo glänzend gewahrt, indem er lehrte, daß die Subſtanz und das Weſen des Menſchen immer gut ſeien, daß darum auch ſeine weſentlichen Kräfte immer gut, und aus ſich zum Guten fähig blieben, und ſo namentlich die Freiheit des Willens nicht verloren gehen könne. Was aber den lateiniſchen Vätern hierin abging, hatten die immer wiſſenſchaftlichen griechiſchen Väter (denn auch die praktiſchſten griechiſchen Väter haben doch oft eine ruhigere und umſichtigere Speculation, als der immer feurig bewegte und nur nach Löſung der brennenden Frage blickende heil. Auguſtin) deutlicher und klarer gelehrt, und von ihnen ging dann auch ſpäter die Lehre über Natur und Gnade in ihrem ganzen Lichte in die lateiniſche Kirche durch die erſten Scholaſtiker über. Das kann man ſchon den Janſeniſten glauben, welche die griechiſchen Väter und die Scholaſtiker gleichmäßig als Verläumder der Gnade und Lobredner der Natur verurtheilten und verſchrieen. Man kann es aber auch ſchlagend nachweiſen, daß die Lehre von der in ſich abgeſchloſſenen Ordnung der Natur und dem darüberſtehenden Kreiſe der Gnade, wie ſie kaum nach dem Beginne der Scholaſtik gleich in der größten Ausbildung aufgetreten iſt, ſich ganz in allen ihren Theilen und Begriffen, ja bis auf die einzelnen Ausdrücke in den alten griechiſchen Vätern wiederfinden läßt. (Vergl. *Isaaci Habert*, Patrum Graecorum theologia de divina gratia, beſonders p. III. de gratia habituali.)

Die Scholaſtiker lehrten nun durchſchnittlich ganz frei, daß die Natur als ſolche durch die in ihr liegenden Kräfte einer natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes, ſelbſt in ihrer Art über Alles, fähig ſei, immerhin unter der oben bemerkten nothwendigen Aushülfe Gottes, welche, beiläufig bemerkt, nicht einmal zu dem affectus amoris Dei super omnia, ſondern zu deſſen Wirkſamkeit und Standhaftigkeit in ſchweren Verſuchungen nothwendig zu ſein ſcheint.

Nichtsdeſtoweniger geben ſie gewöhnlich als Beiſpiele deſſen, was die Natur aus ſich vermöge, die oben angeführten an, die ſich nur auf eine vernunftgemäße äußere Thätigkeit beziehen, wie Häuſer bauen, Gärten pflanzen ꝛc.

Allein dies thun ſie gerade nur Beiſpielshalber, weil in dieſen Werken die Natur am ausgebildetſten iſt, und gar kein höherer Einfluß dabei in Betracht kommen kann, ſo wie dieſelben auch ſchon auf den erſten Blick als etwas nicht Uebernatürliches erſcheinen. Ich läugne nicht, daß manche Theologen und ſelbſt ſolche, welche ſonſt mit den vorgelegten Prinzipien übereinſtimmen, ganz inconſequent nachher die Kräfte der Natur wirklich auf dieſe äußerlich guten Werke, als die rein menſchlichen, beſchränken. Aber die Natur des Menſchen hat ja auch als menſchliche Natur etwas Göttliches in ſich durch den Geiſt, durch den ſie das Ebenbild Gottes iſt, und durch die geiſtigen Kräfte, durch die ſie Gott erkennen und lieben kann. Wenn alſo das Göttliche aus dem Menſchen ganz verſchwindet, hört die Natur auch auf, eine wahrhaft menſchliche zu ſein. Denn eben die vernünftige Seele, durch die der Menſch Gott erkennen und lieben kann, macht das wahrhaft Menſchliche aus, wodurch der Menſch über die Thiere erhaben iſt. Man ſage nicht, daß durch die Sünde die gute Natur des Göttlichen unfähig werde. Mag die Sünde auch noch ſo groß ſein, mag ſie in eine diaboliſche Verhärtung übergehen, die gute Natur und die Kraft und Thätigkeit der natürlichen Erkenntniß Gottes, ſo wie die Kraft und die Tendenz zur natürlichen Liebe Gottes hebt der böſe Wille, indem er ihr widerſtrebt, nicht auf. Um wie viel weniger kann dies geſchehen entweder durch die Erbſünde, von welcher nur die Janſeniſten lehren, daß ſie einen böſen Willen des mit derſelben behafteten Menſchen einſchließen, oder auch durch jede perſönliche Sünde des Menſchen, der nie, ſo lange er Menſch iſt, ſich mit einer ſolchen Verhärtung und Entſchiedenheit dem Böſen zuwenden kann, daß das gute Element in ihm ganz und gar zurückgedrängt würde.

Doch wollen wir nun dieſen Gegenſtand abſchließen und auf der gewonnenen Grundlage das eigentlich von uns beabſichtigte Gebäude aufführen.

Drittes Kapitel.

Die Gnade oder die Uebernatur und die übernatürliche Lebensordnung.

§. 1.

Einleitung und vorläufige Grundbestimmungen.

Die Natur als das Bekanntere und als das auch philosophisch Erkennbare, haben wir betrachtet. Wir haben erkannt, daß aus der Wesenheit des Geistes überhaupt und des menschlichen insbesondere, eine Beschaffenheit fließt als Grundlage von Kräften, welche eine bestimmte Tendenz nach einem gewissen Grade von Thätigkeit besitzen, in dem sie ihre volle Entfaltung und somit das nothwendige Ziel ihres Strebens erlangen. Wir haben ferner erkannt, daß in dieser aus dem Wesen des Geistes entspringenden Grundkraft und Grundrichtung des Lebens, welche wir, sammt den zu ihr gehörigen einzelnen Kräften und den daraus entspringenden, auf das nothwendig von ihr zu erreichende Ziel gerichteten Thätigkeiten, die Natur nannten, die natürliche Ordnung, nämlich die der Natur auf ihr natürliches Ziel bestehe. Einigermaßen haben wir auch die Grenzen erkannt, welche die natürliche Ordnung des geschaffenen Geistes haben muß. Da er nämlich, in seinem Wesen und darum auch in seinen Kräften begrenzt, nur in einer bestimmten und abgeschlossenen Sphäre sein Leben entwickeln kann, muß er nothwendig über sich in seinem Schöpfer ein unendlich höheres Wesen, darum eine unendlich höhere Natur mit höheren Kräften und höherer Lebenssphäre und Lebensordnung erkennen, und folglich eingestehen, daß dieser unendlich höheren Natur ein Leben natürlich sein müsse, von dem er sich nicht einmal einen deutlichen, klaren Begriff machen kann.

Viel weniger kann nun der geschaffene Geist von Natur es ahnen, daß Gott jenes Leben, das ihm selbst natürlich ist, auf irgend eine Weise der geschaffenen Natur, die so unendlich tief unter der seinigen steht und auch nicht den geringsten Keim für dasselbe in sich schließt, mittheilen, und so die endliche mit der ganzen Fülle seiner Unendlichkeit überschütten wolle. Hierzu gehört ein Wunder, das größte der Allmacht und Liebe Gottes; ein Wunder, das der Mittelpunct, die Krone und das Ziel aller ist, die Gott im Christenthum gewirkt hat; ein Wunder, das alle heiligen Seelen, die es so recht erkannt haben, mit der tiefsten Ehrfurcht und der höchsten Begeisterung erfüllt; ein Wunder, welches die bei-

den Apostelfürsten in ihren Briefen überall, wo sie dasselbe berühren, zu heiliger Entzückung fortreißt; ein Wunder, das größer, unendlich größer ist, als alle wunderbaren Heilungen körperlicher Krankheiten, ja selbst größer als die Auferweckung eines Todten zum natürlichen Leben, und manche Theologen fügen mit Recht hinzu, in gewisser Beziehung größer, als selbst die Schöpfung!

Denn es erfordert einen Act *praeter et supra omnes rationes et causas creatas*, einen Act, der über alle geschaffenen Kräfte erhaben ist, ja eine neue Schöpfung auf Grund der früheren, eine neue Setzung und Grundlegung eines neuen, unendlich höheren Lebens, für das in der Natur selbst kein Keim und keine Same vorhanden war. Es erfordert die Mittheilung einer zweiten, gleichsam neuen Natur, als Quelle und Mittelpunct des neuen Lebens; gleichsam einer neuen Natur, durch welche nicht ein endliches Geschöpf dem anderen, sondern das endliche Geschöpf dem unendlichen Schöpfer nahe tritt, um an seiner Natur und seinem Leben Theil zu nehmen (ut per haec efficiamini divinae consortes naturae). Es erfordert eine Mittheilung, die weit mehr als die Schöpfung, jener unbegreiflichen, himmlischen Hervorbringung und Zeugung ähnlich ist, durch welche Gott der Vater seinem eingeborenen Sohne seine ganze Natur und Wesenheit in ihrer Fülle mittheilt. Denn der Mensch, vorher aus dem Fleische als Fleisch, und aus dem Menschen als Mensch gezeugt, wird jetzt in erhabenerer Weise aus Gottes Geiste in eine höhere, gottähnlichere Geistigkeit gezeugt (cf. Joh. 3.), damit er dem Geiste nach, durch Gnade werde ein Sohn des himmlischen Vaters und Mitbruder des eingeborenen Sohnes; damit auch er, wie dieser, in wahrhaft kindlicher Liebe dem Vater anhange, mit ihm im Schooße des Vaters ruhend, ihn von Angesicht zu Angesicht schaue, in alle seine Geheimnisse eingeweiht werde; damit er so in der innigsten Gemeinschaft mit jenen Personen, welche die göttliche Natur wesentlich besitzen, als Sohn des Vaters, Mitbruder des Sohnes, Tempel des heiligen Geistes, ganz in Gott verklärt, von seinem Lichte durchdrungen, seiner Liebe durchglüht, göttliche Wonne und Seligkeit genieße und getränkt werde mit dem Strome der Wonne Gottes.

Was kann es Größeres geben, als dieses Wunder der Allmacht Gottes, welche die ohnmächtige Creatur zu einem so erhabenen und himmlischen Leben erhebt? Was Größeres, als dieses Wunder der Liebe Gottes, durch welches er uns Fremdlingen und Knechten seinen väterlichen Schooß öffnet und das Leben, das Erb-

theil ſeines eingeborenen Sohnes mittheilt? Denn auch nur dieſes Wunder erklärt jenes andere Wunder der Liebe, daß der eingeborene Sohn Gottes Menſch wurde und unſere Natur annahm. Ideo Deus factus est homo, ut homo fieret Deus (deßhalb iſt Gott Menſch geworden, damit der Menſch Gott würde), iſt ein ſtehender Satz bei den alten Vätern. Misit Deus filium suum, factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus. (Gal. 4, 4.)

* Hier müſſen wir alſo dankend mit dem Apoſtel ausrufen (Epheſ. 1, 3 ff.): „Gebenedeit ſei Gott, der Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti; der uns in Chriſtus mit allem geiſtlichen Segen im Himmel geſegnet hat, der uns in Chriſto vor Erſchaffung der Welt auserwählt hat, daß wir heilig und unbefleckt vor ihm ſeien in heiliger Liebe, der uns durch Jeſus Chriſtus vorherbeſtimmte zur Würde ſeiner Kinder, nach dem Entſchluſſe ſeiner Liebe und zur Offenbarung der Herrlichkeit ſeiner Huld und Gnade, zu der er uns in ſeinem vielgeliebten Sohne aufnahm." Dieſes ſind die unſchätzbaren Reichthümer Chriſti (Eph. 3, 8.), Reichthümer von unendlichem Werthe, wie von unendlichem Werthe iſt das Blut, mit dem ſie erkauft wurden. Das Blut und der Tod des Gottesſohnes konnte kein uns natürliches, menſchliches, wenn auch geiſtiges und moraliſches Leben, es mußte uns ein göttliches Leben erkaufen.

Mihi minimo sanctorum facta est gratia haec, annuntiare in gentibus investigabiles divitias Christi, ſagt der Apoſtel. Und in der That hat er auf eine vorzügliche Weiſe die Reichthümer Chriſti verkündet. Darum will ich mich beſtreben, nach ſeiner und der übrigen Apoſtel Lehre, namentlich der des heil. Petrus und des heil. Johannes, von welchen jeder auf ſeine Weiſe, aber mit himmliſcher Weisheit denſelben Gegenſtand behandelt, dieſe Reichthümer Chriſti in ihrem ganzen übernatürlichen Glanze darzulegen, und an den geeigneten Stellen die betreffenden Lehren der heiligen Väter einfließen laſſen.

Wie wir vorher, als wir von der Natur ſprachen, faſt Alles durch die Vernunft erkennen und beweiſen konnten, ſo müſſen wir hier, wo wir von der übernatürlichen und übervernünftigen Ordnung handeln, uns ganz der Offenbarung Gottes hingeben, der uns in ſeine Geheimniſſe einführen will. Aber auch die äußere Offenbarung genügt hier nicht; eine innere muß ſie begleiten.

Um dieſe lehrt uns der Apoſtel beten, wenn er ſelbſt ſeine Kniee beugt und bittet, daß der Gott unſeres Herrn Jeſu Chriſti, der

Vater der Herrlichkeit, uns geben wolle den Geiſt der Weisheit und Offenbarung, um ihn zu erkennen, erleuchtete Augen unſeres Herzens, damit wir einſehen, welche die Hoffnung ſeiner Berufung, und welcher Reichthum der Herrlichkeit ſeiner Erbſchaft in den Heiligen, und welche überſchwengliche Größe ſeiner Macht ſei in uns, die wir geglaubt haben. (Eph. 1, 17—19.)

Da ich beabſichtige, die ganze übernatürliche Ordnung in allen ihren Richtungen darzuſtellen und ihre Uebernatürlichkeit in allen einzelnen Momenten hervorzuheben, ſo glaube ich dies nicht beſſer thun zu können, als wenn ich, von der Grundlage des übernatürlichen Lebens als einer gleichſam zweiten, höheren Natur oder einer Uebernatur ausgehend, von dieſem Grundbegriffe aus alle Theile der übernatürlichen Ordnung beleuchte und aus ihm ihre Uebernatürlichkeit im Einzelnen erkläre, ohne jedoch darauf zu verzichten, auch im Einzelnen, wo es geſchehen kann, beſondere Gründe anzuführen und jenen Grundbegriff in der Folge näher zu beſtimmen.

Ich könnte nun zu Anfang dieſen Grundbegriff hypothetiſch aufſtellen und denſelben ſich dadurch bewähren laſſen, daß die daraus folgenden Beſtimmungen allein den beſten Schlüſſel geben ſowohl zu einer tieferen, durchdringenden und allſeitig befriedigenden Erklärung der hier vorzuführenden Lehren der heiligen Schrift und der Väter, als auch zur Verſöhnung der in der Einleitung erwähnten ſcheinbaren und ſonſt unauflöslichen Gegenſätze in der Kirchenlehre.

Aber um der Sache dadurch nicht zu ſehr den Anſchein des Hypothetiſchen zu geben, will ich auch den Grundſatz ſelbſt kurz aus der Offenbarung begründen.

Wie Natur überhaupt die aus der Weſenheit eines Dinges entſpringende Beſchaffenheit deſſelben bezeichnet, welche das Prinzip ſeiner eigenthümlichen Thätigkeit und insbeſondere ſeiner Lebensthätigkeit iſt, und in unſerer Frage, das in dem Weſen des geſchaffenen Geiſtes begründete Lebensprinzip als Kraft und Tendenz zur Lebensthätigkeit: — ſo bezeichnet die Uebernatur im engeren Sinne, nach der in den Vorbegriffen gegebenen Erklärung, das nicht aus dem Weſen und der Subſtanz des geſchaffenen Geiſtes entſpringende Prinzip des Lebens, das nicht dem geſchaffenen Geiſte, ſondern nur dem unerſchaffenen Geiſte, als aus ſeinem Weſen entſpringend, eigenthümlich iſt, und darum durch dieſen dem geſchaffenen Geiſte von Außen mitgetheilt werden muß.

Daß es im Menſchen ein ſolches höheres Lebensprinzip gebe, welches ihn über ſeine Natur zur göttlichen Natur erhebt und in ihm

ein göttliches Leben begründet, könnten wir klar und bündig in jener herrlichen Stelle des heil. Petrus ausgesprochen finden, in welcher er als den Inbegriff aller uns von Gott gemachten Versprechungen und kostbaren Gaben die Gnade angibt, daß wir der göttlichen Natur theilhaftig werden (2 Petr. 1, 4.). Denn der volle Sinn dieser Worte kann nur sein: wir erhalten, über unsere Natur erhoben, gleichsam eine höhere Natur, durch die wir Gott so nahe treten, daß wir ihm in den ihm vor allem Creatürlichen eigenthümlichen göttlichen Vorzügen ähnlich, und somit für ein Leben fähig und würdig werden, das an sich nur Gott zukommt. So erklären diese Stelle auch verschiedene Väter[1]). Wäre dieselbe ganz allein und ohne alle Parallele, so könnte eine matte und kalte rationalistische Exegese dieselbe nur als einen emphatischen Ausdruck der durch unsere eigene Natur erreichbaren und ihr entsprechenden Aehnlichkeit und Verbindung mit der Gottheit betrachten. Man könnte sagen, wir würden der göttlichen Natur nicht dadurch theilhaft, daß wir von Gott gleichsam eine neue, der seinigen ähnliche Natur und ein neues, dem seinigen ähnliches Lebensprinzip erhielten, sondern wir würden dies nur durch die Kräfte unserer eigenen Natur, die ebenfalls in ihrer Weise der göttlichen Natur einigermaßen ähnlich sei und dieselbe erkennen und lieben, insofern also auch einigermaßen genießen und besitzen könne. Aber eine solche Erklärung kann nicht befriedigen. Die Theilnahme an der göttlichen Natur und ihr Besitz wird in der heiligen Schrift nicht als Resultat oder Entwicklung der in uns liegenden Kräfte, sondern als eine neue, von Außen, von Gott kommende Lebenssetzung dargestellt, — als eine neue Schöpfung auf Grund der alten, die ein Leben hervorruft, welches die Natur aus sich hervorzubringen durchaus unfähig war, —

1) Diese Erklärung war bei den Vätern, namentlich bei den griechischen, ziemlich allgemein. Sie bringen dieselbe namentlich dann in Anwendung, wenn sie die Gottheit des heiligen Geistes daraus beweisen, daß ihm die Heiligung zugeschrieben wird. Sie sagen nämlich: der heil. Geist müsse seiner Natur nach Gott sein, da er ja die Macht besitze, uns der göttlichen Natur theilhaft zu machen, uns zu vergöttlichen. Sonst beziehen sie oft dieses consortium naturae divinae auf die Verbindung mit der göttlichen Natur, die wir durch die Incarnation oder die Eucharistie eingegangen sind. Aber diese Verbindung ist ja an sich nur äußerlich und erreicht erst ihren Zweck und ihre Vollendung in unserer innerlichen Verbindung mit Gott. Der Sohn Gottes hat ja deßhalb unsere Natur angenommen, um uns der seinigen theilhaft zu machen, und die Eucharistie soll ja bloß das Vehikel sein, durch das er uns sein göttliches Leben, das er vom Vater erhalten hat, mittheilt. (Vergleiche Joh. 6, 57—58.)

als eine Zeugung im eigentlichen Sinne, die uns ein ganz neues, dem des Zeugenden ähnliches Leben mittheilt, indem sie einen neuen Samen (1 Joh. 3. öfter), einen neuen Keim, eine neue Wurzel höheren Lebens in uns legt; — so daß wir in Wahrheit Kinder Gottes nicht nur genannt werden, sondern auch sind (1 Joh. 3, 1.). Und zum Zeichen, daß wir wahrhaft Kinder Gottes sind, sagt die heilige Schrift, daß wir jenes Lebens, jener Herrlichkeit, jener Seligkeit theilhaft werden, die der eingeborene Sohn Gottes mit der göttlichen Wesenheit vom Vater empfängt. Alle solche Stellen werfen ein helles Licht auf die tiefe Bedeutung der Worte des heil. Petrus und zeigen, daß wir sie kaum lebendig und tief genug auffassen können. Die Lehre, welche sich also herausstellt, ist diese: wir werden aus Gott gezeugt und ihm ähnlich durch eine uns accidentell mitgetheilte Form und Natur, wie der eingeborene Sohn vom Vater gezeugt wird und ihm ähnlich ist durch die ihm substantiell und wesenhaft mitgetheilte Natur des Vaters [1]).

Und dies muß um so mehr einleuchten, wenn wir betrachten, daß es nach der ausdrücklichen Lehre der heiligen Schrift und der Kirche gewisse Lebensacte, ja einen ganzen Kreis von Lebensacten gibt, nämlich alle für das von Christus versprochene ewige Leben verdienstliche oder wie immer dazu vorbereitende, und die Acte dieses ewigen Lebens selbst, für welche die Natur aus sich auch nicht die mindeste Kraft hat. Für diese ist also nicht bloß eine Anregung und Steigerung der innewohnenden Lebenskraft, sondern eine ganz neue, höhere Lebenskraft, eine Erhebung der vorhandenen Grundkraft in eine höhere Sphäre erforderlich. So können wir auch a posteriori vorläufig schließen, daß es eine uns auf übernatürliche Weise eingegossene Lebenskraft geben müsse, und es steht daher Nichts im Wege, vielmehr fordert uns Alles dazu auf, die Worte des heil. Petrus in dem angegebenen und ohnehin natürlichen Sinne zu erklären. Zugleich wäre aber durch das letztere Argument auch die Sache selbst bewiesen, wenn man sie etwa nicht als in jener Stelle scharf bezeichnet ansehen wollte [2]).

---

1) Die betreffenden Schriftstellen werden im Verlaufe beigebracht und näher erörtert werden.

2) Es ist eben keine leichte Sache, die vielfachen Argumente, welche sich aus tausend Stellen der heiligen Schrift für den Nachweis dieser Lehre führen lassen, auf eine so schlagende Weise darzustellen, daß nicht nur kein Widerspruch mehr möglich sei, sondern auch alle Dunkelheit, die aus vorgefaßten Ansichten und verwirrten Ideen zu entstehen pflegt und hier den schwersten Stein des Anstoßes bildet, gänzlich gehoben werde.

So haben wir also unseren Ausgangspunct fixirt; bemühen wir uns nun, denselben mehr im Einzelnen kennen zu lernen und namentlich aus der Lehre der Väter einige Hauptpuncte hervorzuheben, um von vorn herein den Begriff schon etwas näher zu bestimmen, wenn wir gleich später wieder auf dieselben zurückkommen müssen.

In ihrem Verhältnisse nach **Unten**, zur Natur, ist diese gleichsam höhere Natur oder Seinsform, dieses Lebensprinzip

1. der Art, daß es die Natur des Menschen nicht erst in sich vollendet, sondern schon als vollendet voraussetzt und zu ihr hinzutritt. „Nachdem dieses Geschöpf — der Mensch — seiner eigenen Natur nach vom göttlichen Schöpfer ganz vollendet war, empfing es alsbald auch die Aehnlichkeit mit ihm. Denn es ward ihm der heilige Geist eingehaucht und dadurch das Bild der göttlichen Natur eingeprägt." So lehrt der heil. Cyrill von Alexandrien (de ador. in Spir. l. 1.), der mit mehreren anderen, wie Basilius, Athanasius, und überhaupt jenen Griechen, die auf eine tiefere Weise in die Dogmen der Trinität und Incarnation eingingen, diese ganze Lehre auf das Herrlichste entwickelt hat.

2. Ja dieses Bild der göttlichen Natur, als Prinzip eines göttlichen Lebens, setzt nach demselben Kirchenlehrer in der Natur schon ein anderes Bild und Gleichniß Gottes voraus, als zur Natur des Menschen gehörig, „die vernünftige Seele mit natürlichem Verlangen und natürlicher Erkenntniß (d. h. der Kraft dazu) alles (nämlich natürlichen) Guten, mit einem Streben nach der Güte und Gerechtigkeit; so daß wir sagen können, der Mensch sei von Natur aus ein gutes und gerechtes Geschöpf. Damit aber er, der Mensch, ... heller leuchtende Kennzeichen der göttlichen Natur an sich trüge, hauchte Gott ihm den Geist des Lebens ein, ... durch welchen das Geschöpf in die höchste Gestalt,

---

Dazu genügt nicht eine bloße Aufzählung der Stellen, auch nicht eine gewöhnliche Exegese derselben. Man muß alle in ihrem gegenseitigen Zusammenhange fassen, alle in ein großes Argument zusammenschmelzen; damit der Geist, der sie alle durchdringt, seine ganze Kraft entfalten könne. Man muß gestehen, daß hier die gewöhnlichen Beweisführungen der Theologen der beiden letzten Jahrhunderte gegen die Jansenisten viel zu wünschen übrig ließen. Was man bei diesen vermißt, hat aber auf eine glänzende Weise Kleutgen geleistet im zweiten Bande der Theologie der Vorzeit, namentlich im dritten Kapitel, wo die absolute Uebernatürlichkeit der durch das Christenthum hervorgebrachten Gemeinschaft mit Gott mit großem Geschicke und in origineller Weise bewiesen wird.

die göttliche, umgebildet wird (διαμορφοῦν εἰς εἶδος [auch forma naturalis, species naturae] τὸ ἀνώτατον, τοῦτ' ἐστι τὸ θεῖον). *Cyrill.* Al. contra Anthropomorphitas c. 2.

3. Weil jenes Prinzip die Natur als solche und als in ihrer Art vollendet voraussetzt, gehört es nicht zu ihr als ein nothwendiges Element; es ist auch keine aus dem Wesen der Natur, wie die natürlichen Kräfte, fließende Lebenskraft, sondern eine von Außen hinzukommende. Darum ist es, wenn es als Heiligkeit bezeichnet wird, wohl zu unterscheiden, wie man schon aus 2. sehen kann, von dem aus dem Wesen des Menschen hervorgehenden, natürlichen Streben nach der Gerechtigkeit.

So sagt Joh. Damasc.: „Die Engel selbst empfangen außerhalb ihrer Wesenheit (ἔξωθεν τῆς οὐσίας) die Heiligung von dem heiligen Geiste." Da diese Heiligkeit vom heiligen Geiste eingegossen wird, ist sie auch nicht bloß so außerhalb der Natur, wie die durch den freien Willen angenommene gute Richtung im Handeln außerhalb der Natur liegt. Denn diese letztere Güte des Willens ist zwar nicht unmittelbar mit der Natur gegeben; aber, wenn sie da ist, ist sie doch nur eine Entwicklung der in der Natur gegebenen Kraft, keine neue Kraft, sondern nur eine bestimmte Richtung der schon vorhandenen [1]).

4. Da diese Lebenskraft nicht in der Natur gegeben ist, sondern außer ihr liegt, und zwar so, daß sie über der natürlichen erhaben ist; so ist sie auch zugleich über der Natur, eine Erhöhung der Natur. Sie verleiht eine über alles Geschaffene erhabene Schönheit (ὑπερκόσμιον κάλλος *Cyr.* 1. de ador. coll. dial. 6. de Trin.) und einen über die Schöpfung erhebenden Vorzug (ὑπὲρ κτίσιν πλεονέκτημα. ibid.). „Durch sie werden wir zur Neuheit des evangelischen Lebens in Christo umgebildet, indem wir zu seiner erhabenen Gestalt im heiligen Geiste emporsteigen, so daß wir in der Folge als ganz andere Menschen erscheinen."

---

1) *Basil.* in Ps. 32.: „Der heilige Geist hatte den Engeln bei der Schöpfung die Heiligung mitgegeben. Denn sie waren nicht unvollkommen (infantes), die allmälig durch die Uebung vollkommen und des heiligen Geistes so allmälig würdig würden; sondern bei ihrer ersten Schöpfung erhielten sie wie eine Tinctur (χύραμα, gleich nachher βαφή) ihrer Substanz die Heiligkeit eingegossen" (vom heiligen Geist). Der heil. Ambrosius unterscheidet (de Sp. So. l. 1. c. 7.) deutlich die geistige, d. h. dem heiligen Geiste eigenthümliche, Heiligkeit und die von ihm empfangene von der, welche die Engel vermöge ihrer Natur als eigenthümlich besitzen können.

(in Is. c. 54.) „Die durch den Glauben an Chriſtus zur Kindſchaft Gottes berufen ſind, legen die Niedrigkeit ihrer eigenen Natur ab und werden durch die Gnade des ſie erhebenden Gottes zu einer übernatürlichen Würde erhoben" (εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξιώμα *Cyr.* in Joa. l. 1. in c. 1. v. 14.).

5. Dieſes Prinzip gibt der Natur, indem es ſie erhebt, die höchſte Vollendung (τελείωσις), deren ſie fähig, d. h. für die ſie empfänglich iſt, indem es nicht neue Grundkräfte gibt, ſondern die in der Natur liegenden ſo erhöht, daß ſie mit dem Gegenſtande ihres Strebens, welcher Gott iſt, nicht nur in was für immer einer Weiſe, ſondern auf die höchſte und innigſte Art vereinigt werden. Und dieſe Vollendung nennen die griechiſchen Väter

6. ἁγίασμος, Heiligung, nicht in dem gewöhnlichen Sinne, wo Heiligkeit die geordnete Liebe zum Guten und Erhabenen bezeichnet, ſondern in einem weit höheren und volleren Sinne. Es iſt die höhere Weihe der Natur, durch welche dieſelbe einestheils eine höhere, erhabenere Würde erhält, wie ſie an ſich nur die göttliche Natur beſitzt, anderentheils aber auch einer ſo erhabenen und innigen, reinen und feſten Vereinigung mit dem göttlich Guten und Erhabenen durch die Liebe fähig wird, wie wir ſie ſelbſt in den erhabenſten erſchaffenen Naturen an ſich nicht finden, und wie ſie nur dem Geiſte Gottes, der die Liebe und Heiligkeit Gottes ſelbſt iſt, natürlich iſt, wie der heil. Baſilius ſagt.

Hierbei muß aber die Anſchauung fern gehalten werden, daß die Uebernatur als Heiligkeit nur den Willen afficire. Nein, dem ganzen Weſen gibt ſie eine höhere Weihe, alle Kräfte durchdringt ſie; das ganze geiſtige Leben in der Erkenntniß nicht weniger, als in der Liebe wird durch ſie gehoben und verklärt. Die Heiligkeit kann man vorzüglich auf den Willen beziehen, und im Zuſtande, wo die ganze Herrlichkeit und Klarheit des höheren Lebens in uns noch nicht aufgegangen iſt, offenbart ſie ſich vorzüglich in der Liebe; aber im Grunde liegt ſie ebenſowohl in der Erkenntniß, als in der Liebe, weil ſie nichts Anderes iſt, als die von der anbetungswürdigen, heiligen, göttlichen Natur, wie wir gleich ſagen werden, uns mitgetheilte Fülle ihres Lebens. Denn dieſe wohnt in uns, wie in einem Tempel, den ſie mit ihrer ganzen Herrlichkeit erfüllt und durch ihre Gegenwart verklärt, weiht und heiligt.

Das Lebensprinzip alſo, von dem wir reden, iſt in ſeinem Verhältniſſe nach Unten der Art, daß es die Natur in ihrer eigenen Vollendung, und zwar

als eine gute, ja als eine gottähnliche voraussetzt, zur Natur hinzutritt, dieselbe über sich selbst erhebt, sie ihrer übernatürlichen Vollendung entgegenführt und ihr eine höhere Weihe verleiht.

Betrachten wir nun dieses Prinzip nach Oben, in seinem Ursprunge und seinem positiven Werthe, so stellt es sich uns dar

1. wie wir schon eben gesehen, als ein Bild der göttlichen Natur und Güte. Aber es ist ein Bild nicht nach jener Art und Weise, wie sich Gott den Geschöpfen als solchen mittheilt und sich in ihnen abspiegelt. Denn diesen schenkt er nur ihre in sich beschlossene, eigenthümliche Natur, in welcher die Strahlen der Sonne der Unendlichkeit nur in dunklen Schatten sich brechen. Es ist viel mehr nach jener Art, wie die aus dem Munde Gottes hervorgehende Weisheit ein Bild seiner Güte ist (Weisheit 7, 26.). Es ist ein Bild der göttlichen Güte mehr in der Weise, in welcher der eingeborene Sohn des Vaters vollkommenes Bild und Spiegel ist; nur mit dem Unterschied, daß, was dort durch die Mittheilung der göttlichen Wesenheit, hier nur durch eine Wirkung der göttlichen Kraft geschieht. Es ist also ein Bild, wodurch Gott nicht wie immer, sondern gerade in den ihm vor allen anderen Wesen eigenthümlichen Vollkommenheiten wiedergegeben und abgespiegelt wird. Denn „durch dieses Bild (wie der heil. Cyrill oben sagte) gibt der Mensch heller leuchtende Kennzeichen und Merkmale der göttlichen Natur in sich wieder," als er es selbst nach seiner eigenen geistigen Natur in der Seele thun kann. Er gewinnt dadurch eine höhere Geistigkeit, gegen welche seine natürliche, auch noch so vervollkommnete und ausgebildete Geistigkeit gleichsam verschwindet und als materiell und animalisch erscheint; später werden wir dieses näher erklären und auch im Einzelnen die Eigenthümlichkeiten, die in diesem Bilde wiedergegeben werden, angeben.

2. Weil jenes Prinzip ein so erhabenes Bild der Gottheit ist, und als Lebenskraft uns vorzüglich das Leben der Gottheit mittheilt, so werden wir durch dasselbe in eine unbegreifliche Nähe und Verwandtschaft zu der Gottheit emporgehoben; je höher wir über unsere eigene Natur emporsteigen, desto näher treten wir der höchsten Natur, der göttlichen. Ja wir treten ihr so nahe und werden ihr so ähnlich, daß wir selbst vergöttlicht genannt werden können und es in der That sind. „Aus dem heiligen Geiste entsteht eine Freude, die nie aufhören wird, die Verähnlichung mit Gott;

Gott zu werden, ist das Höchste, was man verlangen kann [1]," sagt der heil. Basilius. Und dieses Verhältniß bestimmt sich

3. näher dahin, daß, da wir auf unbegreifliche Weise durch die Macht der göttlichen Natur das ihr vor allen anderen Wesen eigenthümliche Leben erhalten, wir dadurch geistiger Weise zu einem neuen höheren Leben gezeugt werden. Gott wird somit zwar nicht in einem absoluten, aber dennoch in einem sehr wahren und erhabenen Sinne unser Vater, dessen Kinder wir nicht nur genannt werden, sondern auch sind. Wir werden also auch zugleich Mitbrüder des eingeborenen Sohnes, der das göttliche Leben wesentlich und substantiell in sich hat.

4. Weil jenes Prinzip nicht in der Natur liegt, nicht zu ihr gehört, und diese folglich kein Anrecht darauf hat, es von Gott zu erhalten, so ist es reine Gnade und ein ganz freiwilliges Geschenk Gottes. Da es aber ein solches ist, wodurch unsere ganze Natur erhoben, verschönert und Gott ähnlich gemacht wird, so ist es die Wirkung einer ganz besonderen Huld und Gnade Gottes; es ist gewissermaßen das Siegel und Pfand seiner Huld und Gnade, durch welches wir hinwieder auch derselben würdig werden und bleiben. Daher heißt dieses Geschenk die Gnade Gottes selbst und vorzugsweise, weil es uns in einen Zustand versetzt, in dem die ganze Liebe Gottes über uns ausströmt. Gott gießt über uns dieselbe Liebe aus, mit welcher er seinen eingeborenen Sohn umfaßt; er liebt uns also mit wahrhaft väterlicher Liebe, durch welche er uns sein ganzes eigenes Wesen, soviel es möglich ist, mittheilt und uns folglich das höchste Gut gibt, das er uns nur geben kann.

5. In dem Zustande dieser Gnade befinden wir uns also von Natur nicht, und können uns auch nicht hinein versetzen; nur durch die freiwillige Annahme und Herablassung Gottes können wir zu ihm emporsteigen. Diese muß uns die neue Würde verleihen, aber nicht nur dem Namen, sondern der Sache nach; sie muß unser neues Verhältniß zu Gott begründen, welches nur dadurch ein reelles sein kann, daß etwas Reelles uns von Gott gegeben und eingegossen wird, und reell sein muß, weil Gottes Liebe und Gunst nicht ohne Wirkung bleiben kann, weil Gott Nichts liebt, ohne es gut und liebenswürdig zu machen.

---

1) Ex spiritu gaudium nunquam finiendum: ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν. θεὸν γένεσθαι ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν. (Bas. de Sp. S. c. 9.). cfr.: *Greg. Naz.* or. I. circa medium. Deus trahit ad se . . . . ut efficiat divinos, et cum tales effecerit, jam ut familiaribus loquatur. *Deus Diis unitus et cognitus.*

Es leuchtet auf den ersten Blick ein: alle charakteristischen Merkmale der Uebernatur, die wir vorläufig angemerkt haben, concentriren sich in dem einen Begriffe, daß Gott uns aus Gnaden zu seinen Kindern im eigentlichen Sinne des Wortes annimmt, und wir der Gnade nach werden, was der eingeborene Sohn Gottes der Natur nach ist. Denn wenn wir von Gott als Kinder angenommen und geistiger Weise gezeugt werden, erhalten wir die Natur Gottes in ihrem ebenbürtigen Bilde als Uebernatur. Und gerade hieraus erhellt, wie die Uebernatur in der That allseitig über die Natur erhaben ist und die Natur selbst erhebt und heiligt; wie sie nicht aus unserem Wesen fließt, sondern uns gleichsam ein neues Sein, eine höhere Natur verleiht; wie und warum sie ein Bild der göttlichen Güte in der ihr eigenthümlichen Schönheit und Erhabenheit sein müsse; wie und warum sie uns Gott als unserem Vater ähnlich mache, uns das ihm eigenthümliche Leben mittheile; warum sie endlich ein Geschenk der Gnade Gottes sei und uns zugleich in den Zustand der vollsten göttlichen Gnade und Liebe versetze.

Bemühen wir uns also vorab, diese Idee der Kindschaft Gottes in ihrem vollen Reichthume zu entwickeln.

§. 2.

Die Uebernatur,

erklärt in dem Verhältnisse der Kindschaft Gottes, das durch dieselbe entsteht.

Der Jünger der Liebe, der heilige Johannes, gibt als den vorzüglichsten Beweis der Liebe Gottes gegen uns und als den ersten Grund unserer Liebe zu Gott den an, daß wir durch Jesus Christus Kinder Gottes geworden sind. „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir seine Kinder genannt werden und sind.“ (1 Joh. 3, 1.)

Hüten wir uns, diese unendliche Wohlthat der Liebe Gottes, dieses Wunder seiner Liebe zu schmälern und dasselbe zu gering anzuschlagen. Es ist wahr, in der heiligen Schrift wird zuweilen Gott der Vater aller Wesen genannt, und namentlich der lebenden, insofern er ihnen durch die Schöpfung ihr natürliches Dasein und Leben gegeben hat, es beständig erhält und ihnen auf ähnliche Weise, wie der Vater den aus ihm hervorgegangenen Kindern eine große Liebe und Sorgfalt bezeugt, um alle zu ihrem Ziele zu führen, auch dem kleinsten Würmchen seine Nahrung zu geben und sein ärmliches Leben zu fristen.

In engerem Sinne aber ist er der Vater der geistigen und vernünftigen Geschöpfe. Diese werden auch ihrerseits, was den unvernünftigen nicht zukommt, Kinder Gottes genannt. Denn sie besitzen Persönlichkeit, sind der Erlangung der Seligkeit fähig, empfangen ein höheres, geistiges Leben von Gott und sind so in ihrem Wesen und Leben auf eine ganz besondere Weise schon durch ihre Natur Gott ähnlich. Und zwar können sie um so mehr Kinder Gottes genannt werden, wenn sie der Würde gemäß, die sie als Ebenbilder Gottes besitzen, sich bewähren und sich so ihres erhabenen Verhältnisses zu Gott würdig beweisen. Dieses ist die Art und Weise der Kindschaft, worauf gewöhnlich die flach rationalistische Philosophie und Theologie unser Verhältniß zu Gott beschränkt, und dann versucht, alle jene erhabenen Ausdrücke und Lehren der heiligen Schrift als Hyperbeln und lebhafte Figuren auf diesen magern Kern zurückzuführen. Als wenn jene erhabene Gottesnähe, von welcher die heilige Schrift und die Väter so oft reden, nichts Anderes wäre, als die gewiß nicht zu verachtende *Nähe*, in der die Gottheit den Geist mit seinem natürlichen Lichte erfüllt, von welcher der heil. Paulus sagt: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir." Als wenn jene hohe Vereinigung, ja Einheit mit Gott nichts Anderes wäre, als die *Vereinigung*, die man durch eine mehr ehrfurchtsvolle, als vertrauliche Erkenntniße und Liebe, wie sie eben aus der Natur hervorgehen kann, herzustellen vermag. Dieses Verhältniß ist allerdings ein wahres; auch die heidnischen Philosophen, wie Aristoteles und namentlich Plato, haben in der geistigen Seele des Menschen eine *Gottähnlichkeit*, und somit, da die Seele von Gott stammt und zu ihm hinstrebt, eine gewisse *Gottverwandtschaft* entdeckt. Es ist ein wahres Verhältniß, aber nicht das höchste und erhabenste; nicht jenes, welches uns das Christenthum als Wirklichkeit vorlegt; nicht das, was den ganzen Reichthum des Gleichnisses erschöpft.

Eben das, was bei dem Verhältnisse des Kindes zum Vater das Höchste und Bedeutendste ist, fehlt darin. Das Kind steht dem Vater gewißermaßen gleich; wie es die Natur vom Vater empfangen, so ist es gewissermaßen Eins mit ihm und theilt Alles mit ihm, seinen Rang, sein Leben, seine Reichthümer; es ist dem Vater ähnlich nicht nur in allgemeinen Vorzügen, sondern gerade in allen den Zügen und Merkmalen, die den Vater besonders auszeichnen; darum steht es mit dem Vater in dem innigsten, vertrautesten Verkehre; es herrscht zwischen beiden die zärtlichste Freundschaft, welche kein Geheimniß vorenthält, keine Furcht aufkommen läßt, und Beider Geist

wie zu einem Geiſte verſchmilzt[1]): kurz, der Sohn iſt vollkommen Eins mit dem Vater, in der Natur, dem Leben, dem Beſitze und der Liebe.

---

1) Unvergleichlich ſchön iſt die dreifache Analogie einer Kindſchaft Gottes in der Creatur mit der Kindſchaft des ewigen Wortes ausgeſprochen in folgender Stelle: *Thom.* Summa p. 3. q. 23. a 3. Die Adoptivkindſchaft iſt eine Nachbildung der natürlichen Kindſchaft (in Gott). Der Sohn Gottes geht aber natürlicher Weiſe aus dem Vater hervor als ſein intellectuelles Wort, das Eins mit dem Vater iſt. Dieſem Worte kann nun auf dreifache Weiſe Etwas ähnlich ſein: erſtens in dem Begriffe der Form (inſofern es Wort, d. h. der Ausdruck einer Beſtimmung, einer Form iſt) und nicht zugleich im Begriffe der Intellectualität derſelben, wie die Form des außer dem Geiſte gebauten Hauſes ſeinem geiſtigen Worte in dem darin ausgedrückten Bilde, nicht aber in ſeiner Intellectualität ähnlich iſt. Und ſo iſt dem Worte (und ſeiner Zeugung) jede Creatur (und ihre Entſtehung) ähnlich.

Auf eine andere Art aber iſt die Creatur dem Worte ähnlich nicht nur in Bezug auf die Form (oder den Ausdruck, das Bild überhaupt), ſondern auch in Bezug auf deren Intellectualität, wie die Wiſſenſchaft, die im Schüler entſteht, dem Worte ähnlich wird, das im Geiſte des Lehrers iſt. Und ſo iſt (nur) die vernünftige Creatur und zwar ſchon durch ihre Natur dem Worte ähnlich.

Auf eine dritte Art aber wird die Creatur dem Worte ähnlich in Bezug auf die Einheit (der Natur und der Liebe), die es mit dem Vater hat, was durch die Gnade (Theilnahme an der göttlichen Natur) und durch die Liebe geſchieht (kindliche Liebe); weßhalb der Herr bittet (Joh. 17.): Damit ſie Eins ſeien, wie auch wir Eins ſind.

Und eine ſolche Aehnlichkeit mit dem Worte vollendet der Begriff der Adoption, weil den ſo Verähnlichten die ewige Erbſchaft (das ewige Leben, nicht nur das nie aufhörende, ſondern das dem ewigen Vater eigenthümliche Leben) gebührt. Daher kommt die Adoption nicht allen Creaturen zu, ſondern nur den vernünftigen, und auch hier (in der Wirklichkeit) nicht allen, ſondern nur denjenigen, welche die Liebe (caritas, kindliche Liebe) haben (und dadurch in das Verhältniß der Einheit mit Gott wirklich eingehen).

Utrum adoptari sit proprium solius rationalis creaturae: Dicendum, quod filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre ut *verbum — intellectuale — unum cum ipso existens.* Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari.

Uno quidem modo *secundum rationem formae* (quae Verbo continetur) non autem secundum intellectualitatem ipsius: sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum *speciem* formae, non autem secundum intellectualitatem, quia forma domus, ut est in materia, non est intelligibilis, ut erat in mente arti-

Auf dieſe erhabene Weiſe nun iſt kein geſchaffenes Weſen, kein geſchaffener Geiſt Gottes Sohn durch ſeine Natur. Durch ſeine Natur iſt nur das ewige Wort allein der Sohn Gottes und darum der Eingeborene des Vaters. Kein Weſen hat durch ſeine Natur eine Art von Gleichheit mit dem Vater. Nur das Wort, das im Schooße des Vaters iſt und deſſen ganze Natur von ihm empfängt, hat eine ſolche Gleichheit und Einheit mit dem Vater; eine Einheit, in der es unmittelbar aus der Natur des Vaters hervorgeht, durch die Alles ſein iſt, was des Vaters iſt; eine Einheit, durch die es in unausſprechlicher Weiſe in der Aushauchung des Geiſtes der Liebe wieder in den Vater zurückgeht. Dieſer Sohn allein wird vom Vater in geiſtiger Weiſe wahrhaft gezeugt, indem er, das Bild ſeiner Weſenheit, das Abſiegel, der Abdruck ſeiner Subſtanz (character), ein reiner Spiegel ſeiner Klarheit, der Ausdruck und das Wort ſeiner Erkenntniß, hervorgeht als Licht vom Lichte, und Gott von Gott, ſelbſt Gott, und Ein Gott mit dem Vater. Dieſe Zeugung, dieſe Sohnſchaft und Vaterſchaft iſt das Ideal aller Zeugung, aller Sohnſchaft, aller Vaterſchaft im Himmel und auf Erden (unde omnis paternitas in coelo et in terra nominatur, Ephes. 3, 15.), das alle Vollkommenheiten in ſich begreift und alle Unvollkommenheiten ausſchließt.

Aber gerade deßhalb, weil dieſe Sohnſchaft das Ideal iſt, iſt ſie von keiner anderen Natur aus eigener Kraft auch nur annähernd

---

ficis. Et hoc modo assimilatur Verbo aeterno *omnis creatura* quia est facta per Verbum.

Secundo modo assimilatur creatura Verbo non solum quantum ad rationem formae, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius; sicut etiam scientia, quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo, quod est in mente magistri. Et hoc modo *creatura rationalis* etiam secundum suam naturam assimilatur Verbo Dei.

Tertio modo creatura assimilatur Verbo Dei aeterno *secundum unitatem* quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem: unde Dominus orat, Joan. 17., ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, *quia sic assimilatis debetur haereditas aeterna.*

Unde manifestum est, quod adoptari convenit *soli* creaturae rationali, *non tamen omni,* sed solum habenti caritatem, quae est diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, ut dicitur Rom. 5. et ideo Rom. 8. Spiritus Sanctus dicitur Spiritus adoptionis. — Conf. art. 2. Adoptio, licet communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris.

erreichbar; ja für alle anderen Naturen in Beziehung auf Gott ist dieses Verhältniß an sich geradezu dadurch aufgehoben, daß sie nicht durch Zeugung aus der Natur nach Innen aus dem Vater hervorgehen, sondern nur durch den Willen seiner Allmacht aus dem Nichts außer Gott als die Werke seiner Hände hervorgerufen werden. Und was hat der eingeborene Sohn gemein mit den Werken Gottes, mit jenen elenden Geschöpfen, die durch ihn selbst gemacht wurden? Ebensosehr, wie er dem Vater *nahe steht* und in seinem Schooße ruht, stehen diese außer Gott, fern von ihm; ebensosehr, als er dem Vater *gleich* ist und sein ganzes Bild in sich trägt, sind diese Gott unendlich ungleich und tragen nur einen dunklen und schwachen Umriß seines Bildes in sich. Ebensosehr, als er der *Erbe* des Vaters ist und als seine Erbschaft den ganzen Reichthum desselben erhält, nämlich alle Schätze der Allmacht, Weisheit und Wissenschaft, durch welche er allein den Vater von Angesicht zu Angesicht anschaut: (Patrem nemo vidit unquam, unigenitus Filius, ipse enarravit Joan. 16, 1.) ebensosehr, sage ich, muß die Creatur an sich von diesem Erbe ausgeschlossen bleiben. Denn sie kann nicht dieselben Rechte beanspruchen, wie der Sohn des Hauses. Sie selbst gehört zum Hause als Dienerin, und hat, wie wir schon einmal bewiesen haben, keinen Anspruch darauf, den Vater von Angesicht zu Angesicht zu sehen. [Christus sicut *Filius* in *domo sua*, scil. in creaturis, Moyses sicut servus in domo. Hebr. 3, 6.] Ebensosehr als der Sohn in innigster und unaussprechlicher Liebe und Einheit mit dem Vater Eins ist, und durch den heiligen Geist als den unaussprechlichen Kuß einer unbegreiflichen Liebesumarmung (wie der heilige Bernard sich ausdrückt) mit dem Vater verbunden ist, muß die Creatur in demüthiger Entfernung stehen bleiben; sie kann und soll ihren Schöpfer und Herrn lieben, wie der Knecht seinen Herrn liebt; aber den Kuß des Vaters von seinem Munde zu empfangen und mit der Freiheit des Kindes ihn umarmen zu können, darf sie weder hoffen noch verlangen[1]).

Kein Geschöpf also, und zwar eben *deßhalb*, weil es Geschöpf ist, kann ein Kind Gottes im vollen Sinn des Wortes sein durch seine *Natur*; eben weil es nicht aus der Natur Gottes gezeugt, sondern durch den Willen Gottes aus dem Nichts hervorgerufen worden und dadurch eine andere Natur hat, die unendlich von der göttlichen verschieden ist.

Diese Wahrheit läßt sich durch die Lehre eben jener Häretiker bekräftigen, welche sie läugneten. In den ältesten Zeiten lehrten näm-

1) Cfr. S. Bernard, sermo 8. in cantica.

lich die Gnoſtiker und Manichäer, im Mittelalter die von Clemens V. verdammten Beguarden und Fratizellen, daß es Geiſter gebe, welche durch ihre Natur Kinder Gottes in vollem Sinne ſeien, welche folglich mit göttlicher Heiligkeit, die mit keiner Sünde beſtehen kann, und göttlicher Erkenntnißkraft, der die unmittelbare Anſchauung Gottes gebührt, begabt wären und inſofern die Würde und Erbſchaft der Kinder Gottes beſäßen. Dieſe mußten nun als Prinzip oder Folge ihrer Lehre feſtſtellen oder annehmen, daß der geſchöpfliche Geiſt ein Theil, ein Glied oder eine Emanation des göttlichen Geiſtes ſei. Es wurde ſchon von Auguſtinus ſehr ſcharfſinnig bemerkt, die Manichäer könnten deßhalb keine Gnade, weil ſie lehrten, daß Gott Alles, was er nach der katholiſchen Lehre als Gnade gegeben hat, den Geiſtern als ſeinen Gliedern habe geben müſſen [1]). Und deßhalb ſagte er auch von dem nach katholiſchen Begriffen geſchaffenen Menſchen oder Geiſte [2]): *factus est gratia filius, qui non est natura.* Durch die Gnade iſt er ein Kind Gottes geworden, was er von Natur nicht war.

Durch die Natur haben wir freilich ein Verhältniß zu Gott, das man nach einer ſchwachen Analogie, wie wir oben ſagten, das einer Kindſchaft nennen kann. Aber ſo wenig verdient es dieſen ſchönen und erhabenen Namen in vollem Maaße, daß man es einfach und abſolut mehr das einer Knechtſchaft als einer Kindſchaft nennen kann und muß, und daß wir den Namen jenes höheren und zarteren Verhältniſſes nur deßhalb damit verbinden dürfen, um das Harte und Drückende, was unter uns Menſchen im Begriffe der Knechtſchaft liegt, zu mildern. Als Werke Gottes ſind wir zu ſeiner Ehre erſchaffen, um ihm zu dienen, ihn zu verherrlichen und in tiefſter Ehrfurcht anzubeten. Somit ſind wir ſeine Knechte und Diener, aber Knechte und Diener nicht eines tyranniſchen, ſondern eines gütigen und milden Herrn, der uns mit Wohlthaten überhäuft, uns Alles gegeben hat, was wir beſitzen, und will, daß wir in ſeinem Dienſte auch ſelbſt auf eine uns angemeſſene Weiſe glücklich ſeien, eines Herrn, den wir darum nicht nur fürchten, ſondern auch lieben ſollen. Es iſt dies ein

1) Contra secundam epistolam Pelagianorum l. 2. c. 2.

2) Dieſes iſt der wichtigſte Anhaltspunct in der Lehre des heil. Auguſtinus, um die Schwierigkeit zu löſen, daß er die Lehre von dem ontologiſch Uebernatürlichen verhältnißmäßig ſo wenig berückſichtigt und dieſelbe wohl auch noch nicht ganz ausgebildet hat. Eben in dieſem Cardinalpunkt, den er ſehr oft betont, offenbart ſich die Macht der traditionellen Lehre, die immer feſtgehalten, wenn auch nicht immer gleich ſorgfältig und glücklich ausgebildet wurde.

ähnliches Verhältniß, wie das der Juden an ſich vom Standpunkte des alten Geſetzes war. Denn in dieſem war die übernatürliche Sohnſchaft, die uns der Sohn Gottes gebracht hat, noch nicht ausdrücklich verkündet, auch nicht nach der Natur jenes Geſetzes an ſich (denn durch Anticipation war ſie es, obwohl ſie den Juden nicht zum vollen Bewußtſein kommen konnte) vorhanden, und wurde nicht ausdrücklich im Geſetze ſelbſt präſumirt. Das alte Geſetz war ja, ſeinem ausdrücklichen, unmittelbaren Inhalte nach das natürliche, nur dem Geiſte nach ein Typus des eigentlich übernatürlichen Geſetzes. Dieſes konnte in ſeiner ihm eigenthümlichen Form erſt dann offenbart werden, wenn die Grundlage deſſelben, das übernatürliche Verhältniß der Kindſchaft zu Gott, offenbart und in's Leben eingeführt war, wie dies im neuen Teſtamente durch den Sohn [1]) Gottes geſchah. Von Natur alſo (wohl gemerkt nicht durch die Sünde, denn durch dieſe werden wir nicht nur Knechte, ſondern Feinde Gottes, oder mehr Galeerenſklaven als Diener des Hauſes) ſind wir, wie der heil. Cyrillus ſagt, nicht Kinder des Hauſes, ſondern nur Knechte und Diener Gottes als unſeres Schöpfers in ſeinem großen Hauſe, in dieſer irdiſchen, creatürlichen Welt, die er zu ſeiner Ehre erſchaffen hat. Von Natur ſind wir Unterthanen Gottes, als eines großen Königs, der dieſe Welt regiert, nicht Kinder des königlichen Hauſes, die mit dem Vater regieren. Als ſolche ſtehen wir fern von Gott und ſind wir Fremdlinge im Hauſe (eratis longe a Deo, non domestici. Ephes. 2.), und auch dies nicht nur durch die Sünde, ſondern durch unſere Natur, indem wir nicht im königlichen Hauſe, nicht im Gemache des Hausvaters, viel weniger in ſeinem Schooße ruhen dürfen. Wir dürfen nicht hinzutreten, um in ſeiner nächſten Gegenwart zu weilen und Angeſicht zu Angeſicht mit ihm zu verkehren, mit ihm an einem Tiſche zu ſitzen, dieſelbe Seligkeit zu genießen, mit ihm ſelbſt zu regieren, Alles zu beſitzen, was ihm gehört, und ſo die Erbſchaft des königlichen Prinzen zu erlangen.

Wie dürfte alſo die Creatur es wagen, mit jenem Vertrauen, jener Inbrunſt und jener Zärtlichkeit ihren Schöpfer, den König Himmels und der Erde, wie der Apoſtel uns lehrt, Vater zu nennen und zu rufen Abba, Vater? Wie dürfte der ſterbliche Menſch es wagen, Vater zu ſagen zu dem Könige der Unſterblichkeit, der in

1) Lex (nempe servorum) per Moysen data est (quia erat servus), gratia et veritas (filiorum Dei) per Jesum Christum facta est, (quia erat filius). Joan. 1, 17.

unzugänglichem Lichte wohnt? Wie könnte der Erdensohn sich vermessen, als seinen Vater Denjenigen zu begrüßen, welcher der reinste und vollkommenste Geist ist? Wie könnte er kühn mit kindlichem Vertrauen vor Den als seinen Vater hintreten, vor dem selbst die Seraphim in tiefster Anbetung niederfallen und ihr Angesicht verhüllen? Und auf der anderen Seite, ist es nicht ein gotteslästerischer Eingriff in die Rechte und Vorzüge des eingeborenen Sohnes, der allein auf unaussprechliche Weise von Ewigkeit her aus dem Schooße des Vaters gezeugt wird, allein das Bild seines Wesens ist, allein das göttliche Leben aus dem Vater hat und mit ihm theilt, allein Eins ist mit dem Vater, allein mit ihm schafft, regiert und waltet: ihm eine Creatur, die durch ihn selbst aus dem Nichts hervorgerufen wurde, und, wenn sie nicht durch die Macht seines Willens getragen würde, wieder in ihr Nichts zurückfiele, an die Seite zu stellen, damit sie mit ihm den Schooß, die Erbschaft, die Liebe des Vaters theile, damit sie Eins sei mit dem Vater, wie er Eins mit ihm ist?

Sehet, ruft der heil. Johannes aus: *qualem caritatem dedit* nobis Pater, ut filii ejus nominemur et simus. Seht, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir seine Kinder genannt werden und sind. Gott der Vater hat dieselbe Liebe, mit der er seinen eingeborenen Sohn, den Sohn seiner Liebe (nicht durch die Liebe erzeugten, sondern mit unendlicher Liebe erzeugten) umfaßt, auch auf uns Menschen, wie auf die Engel ausgedehnt, um uns durch seine Liebe seinem Sohne ähnlich zu machen [1]). Durch seine Liebe machte er uns zu dem, was wir nicht waren. Er hat uns arme Geschöpfe angenommen an Kindesstatt, und uns so seinem eingeborenen, eigenen und wahren Sohne als dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern zugesellt.

Darin besteht auch die Größe der Liebe des Sohnes Gottes, daß er so wenig den Schooß des Vaters allein inne haben und die elende Creatur nur als seine Dienerin beherrschen wollte, daß er vielmehr selbst das große Werk übernahm, uns das Leben der Kinder Gottes durch sein göttliches Blut zu erkaufen, daß er unsere Natur annahm, um uns der seinigen theilhaft zu machen, daß er unser Bruder wurde in der Menschheit, um uns zu seinen Brüdern

---

1) Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, in laudem gloriae gratiae suae, *in qua gratificavit nos* (ἐχαρίτωσεν amabiles reddidit, ἐπηρμένους ἐποίησε Chrys.) in dilecto filio suo. *Ephes.* 1, 2 seq.

in ſeiner göttlichen Herrlichkeit zu machen [1]). Er ſucht ja ſeinen Ruhm eben darin, daß er nicht bloß der Eingeborene, ſondern „der Erſtgeborene ſei unter vielen Brüdern, die durch ihn in die Herrlichkeit eingeführt werden.“ Darum iſt er der erſte, der ſeinen Vater auch unſeren Vater nennt („Ich gehe hin zu meinem Vater und zu euerem Vater“); der uns erklärt, daß er in dieſe Welt gekommen ſei, um uns daſſelbe ewige Leben, das er vom Vater empfangen hat, zu geben; und der für uns zum Vater bittet, daß wir Eins mit ihm ſeien, wie er Eins mit ihm iſt durch eine Einheit, welche der heil. Cyrillus ſich nicht ſcheut, eine phyſiſche im Gegenſatze zur moraliſchen zu nennen (in welchem Sinne, werden wir weiter ſehen). Und ſo will er auch, daß wir den Schooß und die Liebe des Vaters mit ihm theilen und darum auch ſeiner Erbſchaft theilhaft werden. Er will, daß wir ſeine Miterben werden, in jener Herrlichkeit nämlich, die er für ſeine Menſchheit ſelbſt beim letzten Abendmahle erbat, in jener Herrlichkeit, die er beim Vater hatte vor Anbeginn der Welt, da er im Glanze der Heiligen von dem Morgenſtern aus ſeinem Munde hervorging als ſein Wort und der Spiegel ſeiner unendlichen Erkenntniß und Seligkeit.

Was die Liebe des Vaters für uns beſchloſſen, was die Liebe des Sohnes uns erworben, das wendet uns zu der heilige Geiſt, der die Liebe ſelbſt iſt, welche der Vater zum Sohne und der Sohn zum Vater trägt. Ihn ſandte der Vater zum Zeugniß ſeiner Liebe in unſere Herzen, ihn ſandte der Sohn, um uns in das kindliche Verhältniß zum Vater einzuführen und uns ſeinen Namen ſtammeln zu lehren. Mit ihm beſiegelte der Vater (2 Cor. 1, 22.) unſer Herz; durch ihn, der darum vorzugsweiſe der Geiſt der Kindſchaft (Spiritus Filii - Spiritus adoptionis) ſowohl der natürlichen, als der gnadenvollen genannt wird, vollzog er unſere Annahme an Kindesſtatt.

Denn eben deshalb, weil wir nicht durch unſere eigene Natur, die wir von Gott empfangen, Kinder und Söhne Gottes werden, iſt die Kindſchaft, die wir erhalten, nicht die natürliche, auf dem Wege der eigentlichen Zeugung erzielte, ſondern die einer Annahme an Kindesſtatt aus freier und überfließender Liebe. Durch ſie können wir nicht auf dieſelbe Weiſe Kinder Gottes werden, wie es der eingeborene Sohn Gottes ſelbſt iſt, nämlich natürliche; und dies ebenſowenig, wie auch unter uns Menſchen die Adoption

1) Da nos ejus divinitatis esse participes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps. Ecclesia in orat. ad offert.

Jemanden zum natürlichen Sohne des Adoptirenden macht. Sie hat ja nur die Wirkung, daß sie Jemand durch Gnade in Verhältnisse setzt, die an sich nur aus wirklicher Zeugung hervorgehen. Darum lehren auch allgemein die heiligen Väter, daß die Sohnschaft aus Gnade ganz anderer Natur ist, als die, welche dem wirklich gezeugten Sohne Gottes zukommt. Die lateinischen Väter brauchen gewöhnlich den juristischen Ausdruck *adoptio*, bei welcher die Hauptsache ist, daß der Adoptirte dem Adoptanten näher tritt und mit den natürlichen Kindern ein Anrecht auf seine Erbschaft erhält. Die griechischen Väter brauchen hier die Bezeichnungen υἱὸς θετός oder κατὰ θέσιν oder θέσει, d. h. gesetzt durch einen Beschluß des adoptirenden Vaters: υἱὸς εἰσποιητός (accititius) oder κατὰ χάριν durch Gnade. Gregor von Nyssa (or. 3. co. Eun.) sagt, daß die Adoptirten zwar Söhne seien, aber nur προσηγορίᾳ ἐπισκευαστῇ καὶ ἐπικτητῷ, so daß der Name von ihnen nur erworben und angenommen, aber ihnen nicht von Natur eigen ist.

Bei der Adoption unter Menschen kann nun nichts Anderes geschehen, als daß ein moralischer Act an die Stelle der physischen Zeugung tritt, welcher natürlich keine neue Natur, kein neues Leben mittheilt, sondern nur die Liebe des Vaters auf den Sohn ausdehnt, diesen zu dessen äußerer Würde erhebt und ihm ein Recht auf die Erbschaft desselben verleiht. Alles, was hier positiv geschieht, geschieht ebenfalls in dem Acte, durch welchen Gott uns zu seinen Kindern annimmt, nur in ungleich vollerem Maaße. Es geschieht in einer Weise, daß wir nicht nur, wie es dort geschieht, Kinder Gottes genannt werden, sondern auch sind; daß wir nicht nur moralisch erhoben, sondern in gewisser Weise auch wieder gezeugt werden, um gleichsam eine neue Natur und neues Leben zu erlangen; daß wir nicht äußerlich das Recht auf die Erbschaft erhalten, sondern innerlich dafür fähig und berechtigt werden, da dieselbe ja nicht im Besitze äußerer Güter, sondern in dem höchsten Leben der Erkenntniß und Liebe Gottes besteht.

Der heil. Johannes sagt, daß wir durch die Liebe Gottes seine Kinder nicht nur genannt werden, sondern auch sind. Die Liebe Gottes ist ja nicht wie die Liebe der Menschen, daß sie die Liebenswürdigkeit im Gegenstande voraussetzt und eine neue ihm nicht geben kann. Die Liebe Gottes macht eben dadurch die Dinge gut, daß sie sich auf dieselben erstreckt. Sie ist wirksam, und nothwendig wirksam; und nur in sofern kann man sagen, daß Gott Jemanden liebt, als er ihn gut macht und ihm Gutes mittheilt. Und wie sollte gerade diese höchste Liebe Gottes, diese Liebe, welche vorzüglich nur schlecht-

hin die Liebe Gottes genannt wird, ein leerer Affect zur geſchaffenen Natur ſein, um ihr einen neuen, auch juridiſch noch ſo bedeutſamen Namen, aber einen leeren Namen ſeiner Kinder zu verleihen, ohne ihnen zugleich eine neue, höhere Güte und Vollkommenheit mitzutheilen? Nein, die Liebe Gottes, mit der er uns in ſeinem eingeborenen Sohne liebt, gibt uns nicht nur eine neue, äußere Würde, ſondern auch eine neue innere Güte und Schönheit, indem ſie durch die Größe ihrer Macht uns dem Bilde des Sohnes ähnlich macht, einen neuen höheren Menſchen, und gewiſſermaßen den Anfang einer neuen Subſtanz (wenn man Hebr. 3, 14. wörtlich nimmt, was den beſten Sinn zu geben ſcheint,) in uns begründet. „Denn die Gott vorhergeſehen (oder auserwählt als ſeine Kinder, als Heilige, von denen der Apoſtel im ganzen Kapitel redet), hat er auch vorher beſtimmt gleichförmig zu werden dem Bilde ſeines Sohnes.“ [1])

Dieſe Liebe alſo, weil es eine göttliche Liebe iſt, bleibt nicht unfruchtbar; ſie theilt uns ein neues Sein, ein neues höheres Leben mit, ſie zeugt uns von Neuem. Was aus dem Fleiſche geboren wurde, antwortete der Heiland dem Nikodemus, kann nicht wiedergeboren werden im Fleiſche; aber was im Fleiſche geboren worden, kann wiedergeboren werden aus dem Waſſer und dem heiligen Geiſte, nämlich damit es geiſtig werde und zu einem geiſtigen Leben erſtehe. Die Natur kann nicht zum zweiten Male geboren werden für das Leben, das ſie ſchon hat und das in ihr enthalten iſt; aber für ein höheres Leben kann ſie wiedergeboren werden. Und ſo ſagt denn der heil. Petrus (1 Petr. 1, 23.): „Wiedergeboren ſind wir, nicht aus vergänglichem Saamen, ſondern aus unvergänglichem durch das Wort des lebendigen und ewigen Gottes.“ „Der Vater der Lichter,“ ſagt der heil. Jacobus (Jac. 1, 17—18.), „von dem jede beſte Gabe und jedes vollkommene Geſchenk kommt, hat uns durch das Wort der Wahrheit aus freier Liebe gezeugt.“ Denn in die Natur hat Gott einen Saamen gelegt, aus dem ihr neues Leben entkeime: „Jeder, der aus Gott geboren iſt, thut keine Sünde, weil ſein Saamen in ihm bleibt.“ (1 Joh. 3, 9.) Er legte ihn dadurch, daß er uns von ſeinem Geiſte gab (ibid. v. 4. und öfter) und dieſer Geiſt in uns wird zu einer reichen Quelle, die zum ewigen Leben ſprudelt, wie der Heiland der Samariterin ſagte.

1) Nam quos praescivit (i. e. elegit in adoptionem filiorum), hos et praedestinavit συμμόρφους τοῦ εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ conformes fieri imaginis filii sui ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Rom. 8, 26.

Daher nennt uns der heil. Johannes durchgängig aus Gott-geborene, wie er uns auch Kinder Gottes nennt, ſo daß die Adoption, obgleich ſie durch die Liebe Gottes geſchieht, dennoch mehr der Zeugung und beziehungsweiſe der Geburt, als dem unter Menſchen beſtehenden nackten, moraliſchen Verhältniſſe nahe kommt. Der Grund iſt ſehr einfach: durch dieſe Adoption wird uns ein neues, unendlich höheres Leben mitgetheilt, ein Leben, für das in uns kein Keim ſich findet, ſondern erſt der Saamen gelegt werden muß. Und da daſſelbe das göttliche iſt, muß auch der Saame, der in uns gelegt iſt, ein göttlicher ſein; es muß der Geiſt [1]) des göttlichen Lebens ſein, von dem uns, wie der heil. Johannes ſagt, Gott mittheilt; wie, das werden wir ſpäter ſehen.

Das Leben alſo, zu dem wir gezeugt werden, iſt nicht was immer für ein Leben, es iſt das göttliche Leben, das Gott ſelbſt beſitzt und ſeinem eigenen, eingeborenen Sohne in ganzer Fülle mittheilt. Und dieſes iſt nothwendig, um die Analogie der Zeugung ſoviel als möglich vollſtändig zu machen. Denn die Zeugung iſt ihrer Wirkung nach das Hervorgehen eines Lebenden aus einem Lebenden in der Gleichheit und Aehnlichkeit der Natur (generatio est origo viventis a vivente, *in similitudinem naturae*). Damit die Zeugung in einem eigentlicheren Sinne zu nehmen ſei, muß das mitgetheilte Leben daſſelbe ſein, wie das des Zeugenden iſt. In der That haben wir hierauf ſchon oft genug hingewieſen. Auch finden wir die reichſten Belege dafür in der heiligen Schrift, daß bei unſerer Zeugung aus Gott uns ſein eigenthümliches Leben mitgetheilt werde. Dieſe Wahrheit findet ſich vor Allem wunderbar ausgedrückt in jenem herrlichen Gleichniſſe vom Weinſtock, wo der Sohn Gottes ſich ſelbſt als den Stamm angibt, aus dem das Leben in alle Zweige des Weinſtocks einſtrömt und ſich verbreitet. Wiederum findet ſie ſich in jenem ſo oft wiederkehrenden himmliſchen Bilde, welches ſo tief und wahr unſer Verhältniß zum Sohne Gottes

1) Ueber die Art und Weiſe, wie wir von Gott dem Vater im heiligen Geiſte wiedergeboren werden, iſt bemerkenswerth die Stelle Matth. 8, 11.: baptizabit vos Spiritu sancto et igni: sive igni Spiritus sancti. Die Taufe iſt das Sacrament der Wiedergeburt zu Kindern Gottes. Dieſe Wiedergeburt wird hier dargeſtellt durch ein inneres geiſtiges Taufen, d. i. Eintauchen unſeres Geiſtes in das Feuer des göttlichen Geiſtes: natürlich damit er deſſen göttliche Gluth und Geiſtigkeit annehme, dadurch Schönheit, Glanz und Leben nach Art der göttlichen Natur erhalte, und ſo wahrhaft als ein dem Vater in ſeiner Herrlichkeit ähnliches Kind geboren werde.

bezeichnet, daß man es kaum ein Bild nennen kann. Ich meine das Gleichniß des menſchlichen Körpers, wo wir verglichen werden mit den Gliedern und der Sohn Gottes mit dem Haupte, das alle Lebenskräfte des Körpers in ſich concentrirt und von ſich ausgehen läßt. Wie das Leben des Hauptes und der Glieder ganz von derſelben Art iſt, muß auch das Leben, das der Sohn Gottes uns mittheilt, dem ſeinigen ähnlich und ſo viel als möglich von derſelben Art ſein. Verſpricht der Sohn Gottes uns nicht, daß wir durch ihn leben ſollen, wie er durch den Vater lebt [1])? Will er nicht, daß wir von denſelben Tiſche eſſen, von dem er ſelbſt ißt, in denſelben Hauſe wohnen, worin er wohnt? Nur im Hinblicke auf jene Lebenseinheit konnte der Apoſtel ausrufen: „Ich lebe, doch nicht ich, ſondern Chriſtus lebt in mir [2]); nur deshalb konnte er den Geiſt des Lebens Gottes auch als den bezeichnen, der unſer Leben bewegt [3]), und behaupten, daß wir mit aller Fülle Gottes erfüllt werden [4])."

Dies Letztere führt uns noch zu einem anderen Punkte, der gewöhnlich bei der Zeugung hervorgehoben wird und zugleich hier zur weiteren Erklärung dient. Man verlangt nämlich zum Weſen derſelben ut sit origo viventis de vivente *conjuncto*, ſo daß eine innige Verbindung, Verwandtſchaft zwiſchen dem Zeugenden und Gezeugten entſteht. Dieſe Verbindung beſteht eigentlich darin, daß die Subſtanz des Zeugenden entweder ganz (wie in der Zeugung des Wortes in Gott), oder theilweiſe (wie bei der materiellen Zeugung), *in individuo* auf den Gezeugten übergeht. Eine ſolche Einheit unterſcheidet man von der bloß ſpezifiſchen Einheit des Lebens in dem Zeugenden und Gezeugten. In dieſem Sinne nun iſt eine Verbindung zwiſchen Gott und dem durch ſeine Liebe zu göttlichem Leben erhobenen Geiſte nicht denkbar und würde zu offenbarem Pantheismus führen, ja auch den Begriff einer Zeugung aus freier Liebe aufheben. Daher ſteht dieſe Zeugung unendlich tief unter der des ewigen Wortes. Aber in gewiſſer Beziehung iſt die Verbindung der Seele mit Gott, welche durch die Gnade geſchieht, viel höher und vollkommener, als jene, welche in der materiellen Zeugung zwiſchen dem Gezeugten und dem Zeugenden ſtattfindet. Sie iſt dies nicht nur, weil es eine geiſtige iſt, ſondern auch, weil ſie die eigentliche Vollkommenheit der Zeugung als ſolcher in höherem Grade in ſich enthält, indem ſie auf eine weit innigere, nie abgebrochene und beſtändige Weiſe den Gezeugten mit dem Gezeugten verbindet. Denn die

1) Joh. 6, 58. — 2) Gal. 2, 20.
3) Röm. 8. öfter und in verſchiedener Weiſe. 4) Epheſ. 3, 20.

Mittheilung des göttlichen Lebens an den geſchaffenen Geiſt geſchieht dadurch, daß Gott ihn auf viel höhere und innigere Weiſe an ſich heranzieht, um ihn mit ſeiner göttlichen Kraft, wie mit einem Feuer oder Salböl zu durchdringen, um ihm eine Kraft zu verleihen, die nicht aus der geſchaffenen Weſenheit, ſondern unmittelbar aus der göttlichen entſpringt und darum auch von dieſer fortwährend unterhalten und genährt werden muß. So wird der Geiſt auf eine unbegreifliche Weiſe gleichſam in den Schooß Gottes gehoben, um von ihm die Kraft göttlichen, d. h. gottähnlichen Lebens nicht als Subſtanz, ſondern als Qualität und Kraft ſeiner Subſtanz zu empfangen. Auf dieſe Weiſe wird die Seele zugleich Gott vermählt und aus Gott geboren: Gott vermählt, indem ſie von ihm gleichſam den Saamen zu einem neuen Leben erhält, den ſie in ſich entwickeln und ausbilden ſoll (und inſofern ein Geiſt mit ihm wird sicut qui adhaeret meretrici, ſagt der heil. Paulus, unum corpus efficitur, ita qui adhaeret Deo [conjungitur κολλᾶται] unus Spiritus est); aus Gott empfangen und geboren, indem der Saame des Lebens, den ſie empfängt, eben der ihres eigenen Lebens iſt, durch das ſie ein Kind Gottes wird.

Wenn alſo die Kindſchaft, die wir von Gott durch freie Liebe erhalten, zwar keine *natürliche* iſt, inſofern wir ſie nicht in und durch unſere eigene uns weſenhafte Natur erhalten, ſo iſt ſie doch auch keine nackte *äußere Adoption*, weil ſie uns neues Sein und neues Leben mittheilt durch einen Act, der eine gewiſſe Zeugung in ſich enthält. Dieſe theilt uns eine zweite höhere, göttliche Natur, weil ein Bild der *göttlichen Natur*, mit, als Lebenskraft und Lebenstendenz, durch welche wir ein Leben führen und erreichen ſollen, das an ſich nur der göttlichen Natur eigenthümlich iſt. So liegt alſo in dem gnadenvollen Verhältniß der Kindſchaft, durch das der Menſch Gott verbunden wird, eine Analogie nicht bloß mit der Adoption, ſondern auch mit der natürlichen Kindſchaft unter Menſchen.

Nachdem wir das innerſte Weſen dieſer Kindſchaft erkannt, können wir nun zur Betrachtung *aller Verhältniſſe* übergehen, die ſich darauf gründen. Hierbei dürfen, ja müſſen wir als Norm einen Satz aufſtellen, der, wenn er nicht ſo ausdrücklich und nachdrücklich in der göttlichen Offenbarung ausgeſprochen und darin als ein Beweis der wunderbaren Liebe Gottes niedergelegt wäre, als vermeſſen und gottesläſteriſch gelten müßte; jetzt aber, wo er geoffenbart iſt, nur aus Undank oder Mangel an Einſicht in die Tiefen des Glaubens bei Seite gelaſſen werden kann. Dieſer iſt,

daß die Verhältniſſe, welche wir als Kinder zu Gott haben, nach denen zu bemeſſen und zu beurtheilen ſind, welche der eingeborene und natürliche Sohn Gottes zu ſeinem Vater hat. Das wichtigſte derſelben, das alle übrigen in ſich beſchließt, iſt das der Einheit des Sohnes mit dem Vater.

Im Allgemeinen iſt ein natürlicher Sohn Eins mit dem Vater; erſtens *unitate similitudinis*, ut *idem* (specie, vel etiam numero) sit in generante et generato, nempe *forma* v. natura, in qua conveniant), durch die Einheit der Aehnlichkeit in der Natur, durch welche beide nicht ſo ſehr vereinigt, als ſchlechthin Eins ſind (*unum sunt*, licet non unus): und zweitens unitate conjunctionis vel *unionis*, durch die Einheit der Vereinigung, durch welche beide nicht ſchlechthin Eins ſind, ſondern nur in Eins zuſammengehen. Die erſte iſt an ſich Einheit, und Verbindung, weil Einheit; die zweite an ſich nur Einigung und Verbindung, und nur hierdurch auch Einheit. Dieſe Verbindung iſt nun in Gott eine doppelte, nämlich das Ausgehen des Sohnes vom Vater, indem der Vater ſich ihm mittheilt und ihn zeugt, und das Eingehen und Zurückgehen des Sohnes in den Vater durch die unendliche ſubſtantielle Liebe, mit der er denſelben umfängt, und deren Frucht, wie der heil. Bernhard ſagt, der heilige Geiſt iſt. Dieſe drei verſchiedenen Arten der Einheit ſind in der Wirklichkeit in Gott eins und daſſelbe und bedingen ſich gegenſeitig. Denn der Sohn hat nur darum in ſich die Natur des Vaters, weil er von ihm gezeugt wird; nur inſofern wird er gezeugt, als er die Natur des Vaters erhält, und nur inſofern kann er mit jener unausſprechlichen Liebe den Vater umfangen, in ſein Innerſtes hineindringen und ſo in der Liebe vollkommen Eins mit ihm werden, als er in der Natur und durch die Zeugung Eins mit ihm iſt. Dieſe Einheit muß man in jeder Beziehung eine natürliche nennen, weil ſie entweder formell iſt eine Einheit in der Natur, oder eine Einheit, durch welche die Natur mitgetheilt wird, oder eine Einheit, welche ſich auf dieſe Einheit und Mittheilung der Natur gründet. Daher kann man die Einheit in der Liebe auch formell in ſich betrachtet, nicht eine einfach moraliſche nennen, man müßte vielmehr auch ſie eine natürliche nennen, oder wenn man jenen Ausdruck gebrauchen will, muß man ihm eine höhere Bedeutung geben, als er gewöhnlich hat [1]).

1) Die übernatürliche Liebesvereinigung des Geſchöpfes mit Gott müßte man gleichfalls eher eine phyſiſche als moraliſche nennen, weil ſie ſich auf eine

Nach dieſen Vorbegriffen können wir ſehen, wie weit unſere Einheit mit Gott über die geſchöpfliche Zweiheit und Trennung von ihm hinausgehen und jene unausſprechliche Einheit des Sohnes mit dem Vater nachahmen und erreichen könne und ſolle. Wie wir eben ſagten, iſt es durch göttliche Offenbarung gewiß, daß die Einheit zwiſchen Gott dem Vater und ſeinem natürlichen Sohne das Vorbild der Einheit iſt, die zwiſchen uns und Gott hergeſtellt werden ſoll. Der Heiland betet ja zum Vater, damit wir Eins ſeien, wie er mit dem Vater Eins iſt. So verſtehen dieſe Stelle viele heiligen Väter und namentlich der heil. Cyrillus. Wenn man ſagen möchte, der Heiland bitte, daß wir unter uns Eins ſeien, ſo iſt dies doch keineswegs der volle Sinn der Stelle und entſpricht auch nicht der Vergleichung; jedenfalls können wir unter einander nur inſofern vollkommen Eins ſein, als wir alle mit Gott Eins ſind. Dieſe Einheit nun mit Gott nennen einige heilige Väter eine natürliche. Das verſteht ſich ſehr gut, wenn uns Gott durch geiſtige Zeugung gleichſam eine neue höhere Natur mittheilt, und zwar eine ſolche, die

---

gewiſſe Einheit der Natur ſtützt, namentlich aber, wenn man durch dieſelbe die Guten von den Böſen unterſcheiden will. Denn den Böſen fehlt nicht nur die moraliſche Entwicklung der Liebeskraft, ſondern die übernatürliche Liebeskraft ſelbſt, da dieſelbe nur in jenen beſtehen kann, welche ſie mit Freiheit annehmen und ihr kein Hinderniß in den Weg legen. Nichtsdeſtoweniger, wenn man die Liebesvereinigung im Gegenſatz zur Vereinigung der Natur nach auffaßt, kann man ſie moraliſch nennen.

Phyſiſche Einheit iſt nach dem Sprachgebrauche der griechiſchen Väter nicht bloß die Einheit zweier Dinge, die in eine Natur zuſammengehen, ſondern auch überhaupt jede reelle Verbindung, namentlich aber auch eine Verbindung zweier Dinge secundam naturam (non in naturam unam), wo eines der Natur des anderen theilhaft reſp. ähnlich wird. Phyſiſch nennt man erſtens die Natur ſelbſt, und was ſie conſtituirt. Phyſiſch im eminenten Sinne nennt man im Geiſte die Kraft der Erkenntniß, weil durch ſie eine geiſtige γέννησις oder Zeugung hervorgebracht wird, und die geiſtige Natur ſich durch dieſelbe bezeugt. Phyſiſch kann und muß man nennen jede natürlich wirkende Kraft, und jede auf natürliche Weiſe geſetzte Thätigkeit, inſofern der *modus* operandi naturae, der aus innerer Nothwendigkeit, dem modus operandi voluntatis in ſinem praecognitum aus innerer Freiheit entgegengeſetzt wird. Weil die freien Handlungen als ſolche aus der Ordnung auf einen Zweck hervorgehen und darum zur Wahrung der nothwendigen Ordnungen und Verhältniſſe dienen, hat ſich allmälig die Anſchauungsweiſe gebildet, daß man Alles, was im eigentlichen Sinne eine reelle Wirklichkeit hat, als Natur, oder Kraft, oder Act der Natur, phyſiſches Sein nannte, und im Gegentheil moraliſches, was nur in gewiſſen äußeren Verhältniſſen und Beziehungen beſteht.

der seinigen so zu sagen spezifisch ähnlich ist, indem sie eben die Vorzüge, die Gott an sich vor allen Creaturen zukommen, enthält und mittheilt. Diese natürliche Einheit läßt sich nun nach den drei Richtungen betrachten, die wir oben angegeben haben. Unsere Einheit mit Gott ist eine natürliche und nicht bloß moralische: erstens als eine gewisse Einheit in der Natur, zweitens als Einheit der Verbindung Gottes mit uns durch seine Liebe in Bezug auf diese Einheit in der Natur, um sie zu bewirken, drittens als Einheit der Verbindung unserer Seele mit Gott durch nicht was immer für eine Liebe, sondern jene, die sich auf jene Einheit in der Natur mit ihm gründet.

Wie Gott der Sohn mit dem Vater Eins ist, d. i. ihm ähnlich, dadurch, daß er dieselbe Natur in sich hat, sind auch wir mit Gott Eins, d. h. ähnlich, übereinstimmend in der Natur, indem wir sozusagen dieselbe Natur erhalten, so weit als wir derselben fähig sind. Nur ist der Unterschied, daß in dem Sohne Gottes die Fülle der göttlichen Natur substantiell und in numerischer Identität sich findet, in uns dagegen nicht die Fülle, sondern bloß eine participatio, und zwar nicht als Substanz, sondern bloß als eine nachgebildete Qualität, Kraft und Thätigkeit, nicht in numerischer Identität, sondern in spezifischer Aehnlichkeit sich vorfindet. Wir werden nämlich Gott, dem Vater des Lichtes, ähnlich, indem er in uns ein dem seinigen ähnliches Licht entzündet. Wie wir später genauer sehen werden, besteht unsere Aehnlichkeit mit dem Vater gerade darin, daß er uns eine göttliche Erkenntnißkraft mittheilt, durch die wir, die göttliche Wesenheit erkennend, in uns abspiegelnd und ausdrückend, wahrhaft nach Art seines eingeborenen Sohnes, der als sein Wort und sein Spiegel aus ihm hervorgeht, sein Bild in uns aufnehmen, und so dem Bilde seines Sohnes gleichförmig werden. (Röm. 8, 29.)

So werden wir also Eins mit Gott, indem wir durch seinen Geist, der uns erleuchtet, umgebildet werden von Klarheit zu Klarheit. (2 Cor. 3, 18.) Der Glanz der Sonne der Gottheit wird auch der Glanz unserer Seele, in der er, wie in einer Krystallkugel, sich concentrirt, ohne daß seine reinen Strahlen in verschiedenen Farben gebrochen werden; der Glanz der Seele wird der Art nach derselbe, wie der der Gottheit. Eben wegen dieser Einheit der Aehnlichkeit der begnadigten Seele mit Gott werden wir in der heiligen Schrift selbst Götter genannt. Obwohl dieses an der betreffenden Stelle eigentlich geschieht, um überhaupt eine besondere Erhabenheit auszudrücken, die der Mensch dadurch erhält, daß er eines besonderen Gutes der Gottheit theilhaft wird und dieselbe gewisser-

maßen vertritt; so haben doch die heiligen Väter diesen Ausdruck vorzüglich auf den Zustand der Seele angewandt, von dem wir sprechen. Durch diesen erhält sie eine so große Aehnlichkeit mit Gott, daß sie selbst Gott zu sein scheint. Und so reden die heiligen Väter, namentlich die griechischen, vielfach von einer Vergöttlichung des Geistes, sich ausdrücklich dagegen verwahrend, daß dadurch der Geist mit Gott identisch werde; sie behaupten deutlich und klar, daß hierdurch nur eine besondere Aehnlichkeit, welche die innigste Verbindung mit Gott in sich schließt, verstanden werden dürfe.

So drückt sich namentlich sehr bezeichnend Dionysius vulgatus aus, der überhaupt, wie er außerordentlich kühn in seinen Ausdrücken und Gedanken ist, auch hinwiederum eine auserlesene Geschicklichkeit besitzt, die kühnsten Gedanken und Ausdrücke durch eine treffende und bezeichnende Wendung auf eine schlagende Weise vor Mißverständnissen zu verwahren, was leider zu wenig bei der Benutzung seiner Werke beachtet wird:

„Die Vergöttlichung ist die möglich größte Verähnlichung und Vereinigung mit Gott." Sie geschieht aber nicht durch die unserer Natur aus sich mögliche größte Verähnlichung mit Gott, durch Entwicklung und Entfaltung des auch in ihr liegenden Gottähnlichen. Denn dies ist erstens nicht die überhaupt mögliche größte Verähnlichung, und ferner erlangt der Mensch dadurch keinen Zustand, der ihn mehr als Mensch erscheinen ließe. Dieses ist aber gerade das, was bei der Vergöttlichung betont wird, daß der Mensch nämlich eine neue höhere Würde und quasi Natur erhalte und dadurch auch einer höheren Entwickelung und Thätigkeit fähig werde. So besteht die Gottähnlichkeit, die zur Natur hinzutritt, nicht nur in einer mit Gott vereinenden Thätigkeit, sondern auch in der Verleihung eines neuen göttlichen Prinzips der Thätigkeit. Die Thätigkeit ist nur in sofern im eigentlichen Sinne vergöttlichend, als sie nicht aus den eigenen Kräften der geschöpflichen Natur, sondern aus der diese erhebenden und verklärenden göttlichen Natur und Kraft hervorgeht. Dieses bemerke ich namentlich gegen Staudenmaier, der, wenn man es so nennen kann, mit großem Glück und vielem Scharfsinn alle Ausdrücke der Väter und der heiligen Schrift über die Vergöttlichung und Wiedergeburt des Menschen rein und ausschließlich auf die mit Gott vereinigende Thätigkeit der Erkenntniß und des Willens beziehen wollte; ohne zu beachten, daß, wenn diesen Thätigkeiten nicht eine neue Gottverähnlichende Natur und Kraft untergelegt wird, die ganze erhabene und hochgetragene Lehre der Väter und der heiligen

Schrift in einen kalten und wenig oder gar nichts ſagenden Bombaſt ausartet.

Alſo durch die Uebernatur ſind wir erſtens Eins mit Gott, indem wir ihm auf eine über unſere Natur hinausgehende und der ſeinigen eigenthümliche Weiſe ähnlich werden, ſowohl im Sein als in der Thätigkeit, ſowohl in der Natur als im Leben ſelbſt; indem wir, ſage ich, gewiſſermaßen dieſelbe Natur haben und auf natürliche Weiſe (im erklärten Sinne) Eins mit ihm werden.

Dieſe Einheit bringt, wie wir geſagt haben, eine doppelte andere, nämlich eine doppelte Einheit der Vereinigung mit ſich, die ebenfalls über alle Vereinigung der Creaturen mit Gott hinausgeht und derjenigen nahe tritt, welche der natürliche Sohn Gottes im Schooße des Vaters beſitzt; welche darum ebenfalls wie die früheren in ihrer Art eine natürliche, nicht eigentlich moraliſche Einheit mit Gott genannt werden kann. Wie alle reinen Creaturen Gott ähnlich ſind, wenngleich ſo unvollkommen, daß ſie Gott mehr unähnlich als ähnlich ſind und den Glanz ſeiner Gottheit nicht klar durch ſich hindurchgehen laſſen, ſondern ihn vielmehr vielfach brechen und trüben; ſo ſind auch alle Creaturen mit Gott verbunden und zwar ſo, daß er, wie der heil. Auguſtinus ſagt, gewiſſermaßen das Innerſte, die tiefſte Wurzel ihres Weſens und ihres Lebens iſt, aus dem ſie alle Kraft und Lebensfülle ziehen, zu dem ſie ſich wieder hinbewegen, und für den ſie leben und wirken. Gott iſt es, in dem wir durch unſere Natur ſchon leben, uns bewegen und ſind, und Gott iſt wiederum der König, für den Alles lebt, was da lebt (regem, cui omnia vivunt), das Gut, nach dem Alles verlangt. Gott iſt es, der ſich zur Creatur durch ſeine Liebe hinabneigt, um ihr das Gute mitzutheilen, und Gott iſt es, zu dem die Creatur durch ihre Liebe wieder hinaufgezogen wird, um den Kreisgang der Liebe zu vollenden. So iſt Gott auch in der geſchöpflichen Natur Alles in Allem. In allen Dingen iſt Gott durch ſein Wirken und ſeine Kraft, durch die er ihnen das Sein gibt (per potentiam): und da ſein Wirken und ſeine Kraft ſeine Weſenheit ſelbſt iſt, auch durch ſeine Weſenheit. Deſto mehr iſt er ihnen, jemehr er in ihnen wirkt, und jemehr er ſie ſeine Weſenheit participiren, das heißt, theilweiſe nachahmen läßt. Aber immer bleibt er zugleich über ihnen als ihr erhabenſter Herr und König; er ſchenkt ihnen nur ihre eigenen Weſenheiten und Naturen, die zwar auch der ſeinigen ähnlich, aber nur in ihrer und nicht in ſeiner Art ſind. Daher verbindet er ſich auch als Schöpfer nicht auf jene ewige Weiſe mit ihnen, in welcher der Zeugende ſich in den

Gezeugten hineingibt und mit ihm verbindet. Diese innige Verbindung hat Gott der Vater in sich nur mit seinem eingeborenen Sohne; ihn allein trägt er in seinem Schooße und an seinem Herzen, wie der Stamm den Ast mit sich verbunden hält, um ihm sein eigenes Leben mitzutheilen. Die herablassende Liebe des Vaters dehnt sich aber auch auf uns aus. Auch uns theilt er ja, wie wir eben gesehen, seine eigene Natur mit, haucht uns sein Leben ein und zeugt uns in geistiger, aber wahrer und wirklicher Weise. Auch uns nimmt er mit dem Eingeborenen in seinen Schooß auf und zieht uns an sein väterliches Herz; auch mit uns wird er Eins, wie er Eins ist mit seinem Eingeborenen. Joh. 17, 22—23. „Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, auch ihnen gegeben; — damit auch sie Eins seien, wie auch wir Eins sind: ich in ihnen wie du in mir, damit sie vollkommen Eins seien und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie liebst, wie du auch mich geliebt hast."

Mit den geschöpflichen Naturen ist Gott an sich nur in sofern Eins, als seines Wesens Macht andere Wesenheiten und Substanzen entstehen läßt, aus denen naturgemäß die Lebenskräfte, die sie besitzen sollen, entspringen. Aber hier schenkt er der Creatur Lebenskräfte, welche nicht aus ihrem Wesen entspringen, die also unmittelbar sein göttliches Wesen zur Quelle haben, so daß diese Kräfte in der Creatur sich zu dem göttlichen Wesen ähnlich verhalten, wie die eigenen Kräfte derselben zu ihrer eigenen Wesenheit. Die Wesenheit Gottes vertritt einigermaßen in der Creatur die Wesenheit derselben, da deren übernatürliche Kräfte unmittelbar in ihr wurzeln. Die Verbindung also des wiedergeborenen Geistes in seiner Wiedergeburt mit Gott ist so innig, daß er über alle Geschöpfe erhoben in ähnlicher Weise unmittelbar mit dem Vater verbunden wird, wie der Sohn Gottes, der die Wesenheit des Vaters nicht nur als Grund seiner Kräfte, sondern auch ihrer Substanz nach erhält [1]).

Dieser Verbindung und Einheit der Wesenheit Gottes mit dem übernatürlich verklärten Geiste in der Begründung und Mittheilung seines höheren Lebens und seiner höheren Natur durch die Zeugung aus der Liebe Gottes, entspricht auf der anderen Seite die Verbindung und Einheit des erhobenen Geistes mit Gott in der Bethätigung der ihm mitgetheilten Kräfte in der Richtung auf das Wesen Gottes durch dessen Erkennt-

1) Vergleiche über diesen Punkt die Lehre der Väter bei Kleutgen im dritten Kapitel der Abhandlung vom Uebernatürlichen. Theol. der Vorz. 2. Bd.

niß und Liebe. Auch die rein creatürlichen Kräfte können und müssen Gott zum letzten Ziel ihrer Thätigkeit und ihres Strebens haben; sie haben dies gewissermaßen auch unmittelbar, insofern jedes geschaffene Gut und Object nur ein solches sein, das Verlangen nach sich nur erregen kann in Kraft der unerschaffenen Güte, durch die es besteht. Aber wie hier die Kraft unmittelbar auf einer creatürlichen Wesenheit beruht und nur in und mit dieser von Gott kommt, so ist auch ihre Thätigkeit unmittelbar auf diese und nur in ihr und durch sie auf Gott gerichtet, wenn auch so, daß sie sich Gott ganz unterordnet. Darum ist auch die Vereinigung, welche dadurch mit der göttlichen Güte erreicht wird, keine wahrhaft innige und unmittelbare. Das gilt von allen übrigen Creaturen in ihren Sphären, besonders aber auch von der Thätigkeit der intellectuellen Creaturen. Diese erkennen und lieben Gott nur durch die Erkenntniß und Liebe der geschaffenen Wesen, insofern sie ihn nämlich als den Schöpfer der Natur erkennen und lieben. Nur der Sohn Gottes, der Eins ist mit dem Vater in der Natur (als Form) und durch die Natur (als Zeugung), kann auch in Folge seiner Natur unmittelbar auf das Wesen des Vaters seine Thätigkeit richten, um unmittelbar ihn in seiner Wesenheit anzuschauen und in innigster Liebe, mit derselben Liebe, mit der der Vater sich selbst liebt, ihn zu umfangen.

Nur so wird der Liebende mit dem Geliebten vollkommen und wahrhaft Eins, wenn er ihn mit derselben Liebe liebt, mit der er sich selbst liebt. Dies kann aber nicht geschehen, wenn nicht beide auf andere Weise schon in Eins verbunden sind; oder mit anderen Worten, die Liebe, welche in Wahrheit Eins macht, muß sich schon auf ein vorhergehendes Verhältniß der Einheit gründen; je inniger dieses ist, desto inniger wird auch die Einheit der Liebe sein. Dieser Satz läßt sich aber nun auch auf die Einheit der adoptirten Kinder mit Gott anwenden. Weil in ihnen ebenfalls eine höhere Einheit mit Gott schon besteht, läßt sich auch eine höhere Einheit und Verbindung mit Gott durch die auf Gott gerichtete Thätigkeit, und namentlich die Liebe, erzielen. Wie ihre höheren Kräfte unmittelbar ihre Wurzel in der göttlichen Wesenheit haben und ein Bild der göttlichen Lebenskraft in ihrer Eigenthümlichkeit sind, sind sie so frei und hoch erhaben, daß sie, an keine Creatur gebunden, dieselbe göttliche Wesenheit unmittelbar zum Object ihrer Thätigkeit machen können; daß die Creatur unmittelbar die Wesenheit des Vaters erkennen, sie unmittelbar in der ihr eigenen Güte und Süßigkeit kosten und lieben und durch die Liebe sich mit ihr auf das Innigste

vereinigen, man könnte sagen, in ihre Tiefen versenken kann. So liebt sie den Vater mit derselben Liebe, mit der ihn sein Sohn liebt, mit der er sich selbst liebt, mit der Liebe, deren Terminus der heilige Geist ist, und die durch denselben in unsere Herzen ausgegossen wird.

Auf diese Weise wird das Kind der Gnade in jeder Beziehung in mystischer und übernatürlicher Weise, die man ebendarum mehr eine physische als eine moralische nennen muß, Eins mit dem Vater, wie es keiner Creatur, sondern nur seinem eingeborenen natürlichen Sohne an sich zukommt.

Man sieht daraus, mit welcher Tiefe und Schärfe zugleich der heil. Thomas das Charakteristische der übernatürlichen und wahren Kindschaft Gottes darein legte, daß sie Eins macht mit dem Vater, wie sein natürlicher Sohn Eins mit ihm ist.

Wir werden also Eins mit Gott der Aehnlichkeit oder Einheit (unitas) der Natur nach; Eins mit Gott der Verbindung (unio) nach; und zwar ist diese Verbindung eine doppelte: eine, durch die Gott sich mit uns verbindet, indem er, um uns sein Leben mitzutheilen, uns unmittelbar an seine Wesenheit wie in seinen Schooß aufnimmt; und eine andere, indem wir, um uns mit Gott zu verbinden und ihm anzuhängen, unmittelbar seine Wesenheit zum Gegenstande unserer Thätigkeit und Liebe machen. Wir theilen gewissermaßen mit dem natürlichen Sohne die Natur, den Schooß und die Liebe des Vaters.

Auf das Verhältniß der persönlichen Einheit zwischen dem natürlichen Sohne und dem Vater gründet sich das Recht auf die Erbschaft des Vaters. Denn dieses ist nichts Anderes als die Gütergemeinschaft zwischen Vater und Sohn, welche sich an ihre persönliche Einheit anschließt. So hat der eingeborene Sohn Gottes Alles, was der Vater hat. „Alles Meinige ist dein, und Alles Deinige ist mein" (Joh. 17, 10. coll. 16, 15.). Uebrigens fällt hier die Erbschaft mit der Sohnschaft selbst vollständig in Eins zusammen. Denn wie in Gott überhaupt Wesen und Eigenschaft, Person und Natur, Potenz und Act sich in untheilbarer Einheit durchdringen, und die eine Ureinheit des göttlichen Wesens virtuell alle die Verhältnisse in sich vereinigt, welche in der Creatur sich in Gegensätze auflösen; so ist auch der Sohn Gottes nicht durch etwas Anderes (*re*, non ratione) Sohn als Gott, nicht durch etwas Anderes Sohn, als Erbe. Eben die göttliche Natur, die er in reichster Fülle, in unendlicher Actualität mit ihrem ganzen Leben und ihrer unermeßlichen Seligkeit vom Vater empfängt, ja gerade das, wodurch er sie empfängt, daß er nämlich als der Spiegel und das

Wort des Vaters, als das Bild seines Lichtes und seiner Wesenheit hervorgeht, ist zugleich sein Erbe, seine überreiche Erbschaft. Besteht ja auch der Reichthum des Vaters nicht so sehr, wie bei uns Menschen, in dem Besitze äußerer Güter, sondern in dem unendlich reichen und seligen Leben, das er in sich selbst besitzt. Bei uns Menschen ist ein Vater zur Glückseligkeit sich nicht selbstgenügend mit seinem natürlichen Leben; er bedarf eben äußerer Güter, um dasselbe zu unterhalten und glücklich zu machen. Deßhalb theilt er auch seinem Sohne mit dem Leben selbst nicht Alles mit, was zu dessen Vollkommenheit und Seligkeit nothwendig ist und muß ihm zu diesem Zwecke äußere Güter hinterlassen. Weil nun hier Beides so sehr geschieden ist, kann es auch hier eine Kindschaft geben, die in dem bloßen Anrecht auf die Erbschaft ohne eine innere Lebensmittheilung besteht. Bei unserer übernatürlichen Kindschaft in Bezug auf Gott, obwohl sie nur ein Bild von der des Sohnes Gottes sein soll, treten diese Begriffe der Kindschaft und Erbschaft auch einigermaßen auseinander, aber sie vereinigen sich doch wieder; sie fallen also nicht, wie bei der materiellen Kindschaft, ganz auseinander. Sie gehen auseinander, weil das ganze Leben der angenommenen Kinder nicht wie in dem natürlichen Sohne Gottes auf einmal in seiner ganzen Fülle und Entfaltung, sondern am Anfange nur gleichsam in der Wurzel in unvollkommenem Maaße gesetzt wird, damit sie sich durch Bewahrung und Pflege des gegebenen, der vollkommenen Entfaltung desselben würdig machen. Das erste Leben verleiht ihnen gleichsam nur die Würde der Kinder Gottes; das andere vollkommene bleibt ihnen als die Erbschaft, auf die sie Anspruch machen und die sie verdienen sollen, vorbehalten. Aber die Begriffe der Kindschaft und Erbschaft gehen wieder zusammen, insofern das den Kindern Gottes Vorbehaltene nicht ein äußeres Gut, sondern eben die Fülle ihrer Lebenskraft und Lebensentwicklung ist. Nur dann werden sie nämlich ganz vollkommene Kinder Gottes und vollkommen aus ihm gezeugt, wenn sie ihre Erbschaft erlangen. Aus diesem Grunde heißt es denn auch bald in der heiligen Schrift, daß wir schon Kinder Gottes seien, bald, daß wir es sein werden, und daß wir „die Adoption der Kinder Gottes noch erwarten." Beides verbindet der heil. Johannes: „jetzt sind wir Kinder Gottes, aber noch ist nicht erschienen, was wir sein werden." (1 Joh. 3, 2.) Jetzt tragen wir in uns den Saamen, der später seine volle Blüthe entfalten wird. Jetzt sind wir noch wie kleine Kinder im Schooße der Liebe Gottes, die in kindlicher Liebe an ihm hängen, aber dann

vereinigen, man könnte sagen, in ihre Tiefen versenken kann. So liebt sie den Vater mit derselben Liebe, mit der ihn sein Sohn liebt, mit der er sich selbst liebt, mit der Liebe, deren Terminus der heilige Geist ist, und die durch denselben in unsere Herzen ausgegossen wird.

Auf diese Weise wird das Kind der Gnade in jeder Beziehung in mystischer und übernatürlicher Weise, die man ebendarum mehr eine physische als eine moralische nennen muß, Eins mit dem Vater, wie es keiner Creatur, sondern nur seinem eingeborenen natürlichen Sohne an sich zukommt.

Man sieht daraus, mit welcher Tiefe und Schärfe zugleich der heil. Thomas das Charakteristische der übernatürlichen und wahren Kindschaft Gottes darein legte, daß sie Eins macht mit dem Vater, wie sein natürlicher Sohn Eins mit ihm ist.

Wir werden also Eins mit Gott der Aehnlichkeit oder Einheit (unitas) der Natur nach; Eins mit Gott der Verbindung (unio) nach; und zwar ist diese Verbindung eine doppelte: eine, durch die Gott sich mit uns verbindet, indem er, um uns sein Leben mitzutheilen, uns unmittelbar an seine Wesenheit wie in seinen Schooß aufnimmt; und eine andere, indem wir, um uns mit Gott zu verbinden und ihm anzuhängen, unmittelbar seine Wesenheit zum Gegenstande unserer Thätigkeit und Liebe machen. Wir theilen gewissermaßen mit dem natürlichen Sohne die Natur, den Schooß und die Liebe des Vaters.

Auf das Verhältniß der persönlichen Einheit zwischen dem natürlichen Sohne und dem Vater gründet sich das Recht auf die Erbschaft des Vaters. Denn dieses ist nichts Anderes als die Gütergemeinschaft zwischen Vater und Sohn, welche sich an ihre persönliche Einheit anschließt. So hat der eingeborene Sohn Gottes Alles, was der Vater hat. „Alles Meinige ist dein, und Alles Deinige ist mein" (Joh. 17, 10. coll. 16, 15.). Uebrigens fällt hier die Erbschaft mit der Sohnschaft selbst vollständig in Eins zusammen. Denn wie in Gott überhaupt Wesen und Eigenschaft, Person und Natur, Potenz und Act sich in untheilbarer Einheit durchdringen, und die eine Ureinheit des göttlichen Wesens virtuell alle die Verhältnisse in sich vereinigt, welche in der Creatur sich in Gegensätze auflösen; so ist auch der Sohn Gottes nicht durch etwas Anderes (*re*, non ratione) Sohn als Gott, nicht durch etwas Anderes Sohn, als Erbe. Eben die göttliche Natur, die er in reichster Fülle, in unendlicher Actualität mit ihrem ganzen Leben und ihrer unermeßlichen Seligkeit vom Vater empfängt, ja gerade das, wodurch er sie empfängt, daß er nämlich als der Spiegel und das

Wort des Vaters, als das Bild seines Lichtes und seiner Wesenheit hervorgeht, ist zugleich sein Erbe, seine überreiche Erbschaft. Besteht ja auch der Reichthum des Vaters nicht so sehr, wie bei uns Menschen, in dem Besitze äußerer Güter, sondern in dem unendlich reichen und seligen Leben, das er in sich selbst besitzt. Bei uns Menschen ist ein Vater zur Glückseligkeit sich nicht selbstgenügend mit seinem natürlichen Leben; er bedarf eben äußerer Güter, um dasselbe zu unterhalten und glücklich zu machen. Deßhalb theilt er auch seinem Sohne mit dem Leben selbst nicht Alles mit, was zu dessen Vollkommenheit und Seligkeit nothwendig ist und muß ihm zu diesem Zwecke äußere Güter hinterlassen. Weil nun hier Beides so sehr geschieden ist, kann es auch hier eine Kindschaft geben, die in dem bloßen Anrecht auf die Erbschaft ohne eine innere Lebensmittheilung besteht. Bei unserer übernatürlichen Kindschaft in Bezug auf Gott, obwohl sie nur ein Bild von der des Sohnes Gottes sein soll, treten diese Begriffe der Kindschaft und Erbschaft auch einigermaßen auseinander, aber sie vereinigen sich doch wieder; sie fallen also nicht, wie bei der materiellen Kindschaft, ganz auseinander. Sie gehen auseinander, weil das ganze Leben der angenommenen Kinder nicht wie in dem natürlichen Sohne Gottes auf einmal in seiner ganzen Fülle und Entfaltung, sondern am Anfange nur gleichsam in der Wurzel in unvollkommenem Maaße gesetzt wird, damit sie sich durch Bewahrung und Pflege des gegebenen, der vollkommenen Entfaltung desselben würdig machen. Das erste Leben verleiht ihnen gleichsam nur die Würde der Kinder Gottes; das andere vollkommene bleibt ihnen als die Erbschaft, auf die sie Anspruch machen und die sie verdienen sollen, vorbehalten. Aber die Begriffe der Kindschaft und Erbschaft gehen wieder zusammen, insofern das den Kindern Gottes Vorbehaltene nicht ein äußeres Gut, sondern eben die Fülle ihrer Lebenskraft und Lebensentwicklung ist. Nur dann werden sie nämlich ganz vollkommene Kinder Gottes und vollkommen aus ihm gezeugt, wenn sie ihre Erbschaft erlangen. Aus diesem Grunde heißt es denn auch bald in der heiligen Schrift, daß wir schon Kinder Gottes seien, bald, daß wir es sein werden, und daß wir „die Adoption der Kinder Gottes noch erwarten." Beides verbindet der heil. Johannes: „jetzt sind wir Kinder Gottes, aber noch ist nicht erschienen, was wir sein werden." (1 Joh. 3, 2.) Jetzt tragen wir in uns den Saamen, der später seine volle Blüthe entfalten wird. Jetzt sind wir noch wie kleine Kinder im Schooße der Liebe Gottes, die in kindlicher Liebe an ihm hängen, aber dann

werden wir vollkommene Söhne und Männer sein, die in sich die ganze Herrlichkeit ihres Vaters offenbaren.

So ist also bei uns die Erlangung der Kindschaft von der Erlangung der Erbschaft getrennt, aber nur deßhalb, weil bei uns auch die Zeugung und die Geburt eine zweifache ist. Schon sind wir aus Gott gezeugt und geboren im heiligen Geiste durch das Bad der Wiedergeburt, und dennoch erwarten wir noch unsere bessere Wiedergeburt (regenerationem), von der jene erste nur das Pfand und die Vorstufe ist. Schon lebt Christus der Sohn Gottes in uns und theilt uns sein Leben auf die innigste Weise mit; und dennoch ist „Christus unser Leben noch nicht erschienen; darum erscheinen auch wir noch nicht mit ihm in Herrlichkeit." Schon tragen wir in uns das Bild des Sohnes; aber „es ist in uns noch nicht zur vollen Mannheit, dem Maße des vollen Alters Christi ausgebildet" (Eph. 4, 13.), während dieser gleich von Anfang vollkommen war. Schon genießen wir einigermaßen die Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8.) und dennoch seufzen wir noch nach ihrer Vollkommenheit. Schon haben wir Christum angezogen in der Taufe, sind gewissermaßen Christus selbst geworden als Glieder seines Leibes (1 Cor. 12.); schon wohnt er in unseren Herzen durch den Glauben, schon ist er wie ein Morgenstern in unseren Herzen aufgegangen; aber als die Sonne der Seligkeit und Herrlichkeit ist er noch nicht aufgegangen, um uns ganz in sein Bild zu verklären, uns ganz mit seiner Herrlichkeit und Seligkeit zu erfüllen. Schon hat uns Gott *wiedergeboren*, aber noch erst „zur lebendigen Hoffnung (1 Petr. 1, 3.), nämlich eines unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbes, das für uns im Himmel aufbewahrt wird, uns, die wir durch Gottes Kraft mittelst des Glaubens aufbewahrt werden für eine Seligkeit, welche bereit gehalten wird, um geoffenbart zu werden in der letzten Zeit, bei der Erscheinung des Herrn."

Unsere *Erbschaft ist also nichts Anderes* als eben *die volle Entwicklung* des in uns schon gelegten Saamens *des göttlichen Lebens*. Dieses ist dasselbe, welches der Sohn zu seiner Herrlichkeit und Seligkeit vom Vater erhält, und das wir mit ihm theilen sollen. Denn sagt er nicht selbst, daß „wir mit ihm auf seinem Throne sitzen sollen, wie er auf dem Throne des Vaters sitzt; daß er uns ein Reich bereite, wie ihm der Vater es bereitet; daß wir dort seien, wo er ist, (im Schooße des Vaters); daß wir mit ihm an seinem Tische essen und trinken sollen?" Und was heißt das anders, als daß wir an *seiner Ehre, seiner Macht, seiner* Seligkeit Theil haben sollen?

„Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben haſt," ſpricht der Sohn zum Vater, „auch ihnen gegeben ..... ich in ihnen und (wie) du in mir, damit ſie vollkommen Eins ſeien, und die Welt erkenne, daß du mich geſandt haſt und ſie liebſt, wie du auch mich geliebt haſt." Gleichwie er im Vater iſt, ſollen auch wir in ihm ſein, und ſo wie er vom Vater das ewige Leben erhält, ſo will er uns das ewige Leben geben. (Joh. 6. öfter.)

Welches iſt aber jene Herrlichkeit, die der Sohn vom Vater erhalten, bevor die Welt wurde (Joh. 17, 5.), da er im Glanze der Heiligen (oder der Heiligkeit nach dem Hebräiſchen) vor dem Morgenſtern aus ſeinem Schooße hervorging (Pſ. 109.), wo er allein mit dem Vater in unzugänglichem Lichte wohnte? Welche andere als die, daß er aus dem Vater hervorging als Licht vom Lichte, als ein Spiegel ſeiner Herrlichkeit, ein Ausfluß der Klarheit des allmächtigen Gottes, das Bild ſeiner Güte, der volle Ausdruck ſeiner Weſenheit, als das Wort und das Bild jener unendlichen Anſchauung, mit der der Vater ſich ſelbſt anſchaut? (Weish. 7, 26. coll. Hebr. 1, 3.) Und welches iſt das ewige und ſelige Leben des Sohnes Gottes, als dieſes, daß er allein im Schooße des Vaters ruhend, allein ihn von Angeſicht zu Angeſicht ſchaut, ſein ganzes Weſen umfaßt und in ſich abdrückt, und in dieſer Anſchauung eine Seligkeit und Wonne genießt, von der kein ſterbliches Ohr gehört, die kein Auge geſehen, die keines Menſchen Herz geahnt hat; und was ſage ich, keines Menſchen Herz, da ſelbſt die erhabenſten Engel, Cherubim und Seraphim, von dem Glanze jenes Lichtes geblendet, in tiefſter Ehrfurcht ihr Angeſicht verhüllen? Nur der Geiſt, der im Innern Gottes iſt, der aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht, und die Tiefen der Gottheit erforſcht (1 Cor. 2, 10. 11.), iſt von Natur Zeuge dieſer unausſprechlichen Seligkeit, die der Sohn in der Anſchauung ſeines Vaters genießt. Dieſe Herrlichkeit und dieſes ſelige, ewige Leben iſt aber deßhalb die Erbſchaft des Sohnes Gottes, weil er ſie gerade durch ſeine Zeugung erhält. Er wird vom Vater gezeugt als das Bild ſeiner Anſchauung und das Wort ſeiner Erkenntniß; ſomit erhält er gerade durch ſeine Zeugung die Herrlichkeit und das ewige Leben des Vaters.

So müſſen alſo auch wir gerade durch unſere geiſtige Zeugung die Herrlichkeit und das ewige Leben des Vaters erhalten. In der That unſere Herrlichkeit beſteht ja ebenfalls darin, daß wir das Bild Gottes in uns aufnehmen und ihm ähnlich werden. Wir werden aber Gott ähnlich und nehmen ſein Bild in uns auf (um zuerſt von der vollkommenen Zeugung zu ſprechen), wie der heil. Johannes

ſagt, dadurch, daß wir ihn ſehen, wie er iſt; dadurch, daß er nämlich uns mit ſeinem göttlichen Lichte (dem lumen gloriae) ganz erfüllt, und wir durch dieſes fähig werden, die Weſenheit Gottes in ihrer göttlichen und eigenen Schönheit und in ihrem eigenen Glanze in uns abzuſpiegeln, um in ſein Bild umgewandelt zu werden. Und worin beſteht wiederum das ewige Leben für uns anders, als darin, daß wir, wie der Sohn Gottes ſelbſt uns lehrt, erkennen den Vater, als den allein wahren Gott (und den, welchen er geſandt hat als Mittler dieſer Erkenntniß, Jeſum Chriſtum)?

Gott theilt alſo die Erbſchaft ſeines Sohnes, welche dieſer durch ſeine Zeugung erhält, auch uns durch ſeine neue Zeugung mit, durch die er uns ſein Licht ſchenkt, um uns in ſein Bild zu verklären, und ſeine Erkenntniß und Liebe verleiht, auf daß wir als Kinder in ſeinem Schooße, in ſeiner Anſchauung das ſelige und ewige Leben haben.

Faſſen wir dieſe Lehre über den wahren Zuſammenhang der Kindſchaft und Erbſchaft in unſerer übernatürlichen Verbindung mit Gott noch etwas näher in's Auge. Wir werden dadurch nicht nur tiefer in die Geheimniſſe eindringen, die uns Gott durch den Jünger ſeiner Liebe offenbart hat, ſondern auch für unſere weitere Entwicklung eine feſte und ſichere Grundlage gewinnen.

In der heiligen Schrift gibt namentlich der heil. Johannes durchſchnittlich als den beſonderen Vorzug des Sohnes Gottes, den er vor allen geſchaffenen Naturen voraus hat, den an, daß, wie er das Wort des Vaters iſt, das aus ſeiner Erkenntniß und ſeinem Munde hervorgeht, aus ſeinem geiſtigen Schooße gezeugt wird und wie er gerade hierdurch ſein vollkommen ihm gleicher und ebenbildlicher Sohn iſt, ſo auch als ſolcher in der unmittelbaren Anſchauung des Vaters ſein vorzügliches Leben und ſeine Erbſchaft beſitzt. Und er ſagt ausdrücklich, daß er allein, weil er im Schooße des Vaters iſt, den Vater (durch ſich) geſehen hat, natürlich ohne den heiligen Geiſt auszuſchließen, der, wie der heil. Paulus bemerkt, mit ihm im Inneren der Gottheit wohnt und ihre Tiefen erforſcht. Aber dem heiligen Geiſte wird die Anſchauung des Vaters nicht als charakteriſtiſche Eigenſchaft beigelegt, weil er nicht aus der Erkenntniß des Vaters hervorgegangen und darum auch nicht als in ſeinem Schooße ruhend gedacht wird. Weil nun der heil. Johannes mit ſeinen und auch wohl mit den Worten des Heilandes das Verhältniß des Sohnes zum Vater auf jene Weiſe charakteriſirt, bezeichnet er auch unſer Verhältniß der Adoptiv-Kindſchaft auf ähnliche Art, und ſagt: der Sohn Gottes ſei in die Welt gekommen,

um Allen, die an ihn glauben, die Macht zu geben, Kinder seines Vaters zu werden [1]). Dazu ward der Eingeborene in die Welt gesandt, um uns zu seinen Brüdern zu machen, und zwar dadurch, daß er aus der Fülle seiner Gnade (hier als Liebe des Vaters), seines Lebens, seiner Wahrheit, die er vom Vater erhalten, uns mittheile; daß er uns derselben Liebe, mit der der Vater ihn liebt (Joh. 17, Ende), desselben Lebens (Joh. 6.) und derselben Wahrheit („Alles, was ich vom Vater gehört habe, habe ich euch gesagt"), die der Vater ihm gegeben, theilhaft mache. Und gleich nachher (Joh. 18.), näher eingehend auf die Wirkung der Liebe des Vaters gegen uns, den Gegenstand des Lebens der Kinder Gottes und die Fülle der Wahrheit, die er uns offenbart, sagt er: „Niemand hat den Vater je gesehen: der eingeborene Sohn, der im Schooße des Vaters ist, er hat es uns erzählt," natürlich, weil er ihn gesehen. Hier scheint das Verhältniß des Sohnes zum Vater charakterisirt, und darum auch das unserige genau bezeichnet zu werden. Die Gnade der Kindschaft und das Leben der Kinder Gottes besteht vorzüglich darin, daß sie die Wahrheit und das Licht erhalten, durch welches das Wort Gottes dessen natürlicher Sohn ist. Denn diese Wahrheit und dieses Licht, welches die Anschauung Gottes enthält, ist der eigentliche Vorzug des Sohnes, der im Schooße des Vaters ist, während der Knecht außerhalb desselben steht und die süße Anschauung des väterlichen Angesichtes nicht genießen kann. Von Natur waren wir solche Knechte, weil wir nicht im Schooße des Vaters waren; von Natur erkannten wir den Vater nicht und konnten ihn nicht erkennen, weil er in unzugänglichem Lichte wohnt. Ja wir wußten nicht einmal irgendwie, daß es überhaupt in Gott einen Vater gebe, der in seinem Schooße einen Sohn als das Bild seines Angesichtes trage. Wir kannten den Begriff eines Vaters in Gott im eigentlichen und höheren Sinne überhaupt nicht und hatten daher auch nicht eine Ahnung, daß wir selbst Kinder Gottes im eigentlichen Sinne werden und ihn so von Angesicht zu Angesicht schauen könnten. Nur der Eingeborene im Schooße des Vaters kannte seinen süßen Namen; er allein wußte ihn als seinen eigenen Vater und freute sich in der Anschauung seines Wesens. Nur er also konnte uns den Namen des Vaters verkündigen; nur er konnte uns zu seiner Anschauung führen. Und nur deßhalb offenbarte er uns den Namen seines Vaters, um uns anzukündigen, daß auch wir Kinder desselben

1) Joh. 1. cf. 6. u. 17., in welchen drei Hauptstücken er vorzugsweise die Erhabenheit der uns vom Sohne Gottes in seiner Menschwerdung gebrachten Güter beschreibt.

ſein, ſeine väterliche Liebe theilen ſollen, und daß wir darum auch berufen ſeien, wie er ſelbſt, in ſeinem Schooße ihn von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen und dadurch ſeine Herrlichkeit und ſein Leben zu erhalten. „Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht," ſpricht der Sohn zum Vater, „und ich werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt haſt, in ihnen ſei und ich in ihnen." (Joh. 17, 26.) Er hat uns den Namen des Vaters offenbart, als er uns denſelben durch den Glauben erkennen und lieben lehrte; er wird uns denſelben aber noch offenbaren durch die Anſchauung, in welche unſer Glaube übergehen wird. Dieſe ſollen wir mit dem Sohne theilen, und wir werden durch dieſe Anſchauung der Herrlichkeit Gottes dieſelbe Herrlichkeit in uns ſelbſt ausprägen, um ſo in das volle Bild und Leben des Vaters gezeugt zu werden. (Similes ei erimus, qui videbimus eum, sicut est. 1 *Joh.* 3, 2.)

Bevor aber offenbar wird, was wir ſein werden; bevor das Bild unſeres himmliſchen Vaters in ſeinem ganzen und vollen Glanze in uns gezeugt wird, und Chriſtus unſer Leben erſcheint, iſt unſer Leben mit Chriſtus in Gott verborgen. Aber dennoch leben wir und tragen ſein Bild in uns und ſind ſomit ſchon aus Gott geboren. Denn der Heiland ſagt, er habe uns ſchon den Namen des Vaters in einer Weiſe offenbart; durch den Glauben ſchon wohnt Chriſtus in unſeren Herzen, ſagt der Apoſtel. Schon der Glaube iſt ja ein von dem Vater des Lichtes in unſere Seele geſenktes Licht, ein zwar dunkles und verdecktes, das aber im Grunde ebenſo unmittelbar aus der Quelle des ewigen Lichtes ſtrömt und ebenſo eine Theilnahme an der Erkenntniß des ewigen Wortes iſt wie die ſelige klare Anſchauung Gottes in ſeinem Worte ſelbſt. Daher erkennen wir durch dieſen Glauben ſchon Gott als unſeren Vater und werden ebendeßhalb auch ſchon im Glauben als ſeine ihm ebenbildliche Kinder von ihm gezeugt. Denn auch die Erkenntniß des Glaubens ſchon, ſo dunkel ſie iſt, erfüllt doch unſere Seele mit einem ſolchen Lichte und Glanze, daß wir jetzt ſchon in des Herrn Bild dadurch verwandelt werden (2 Cor. 3, 18.), da auch wir ſchon durch den Glauben Licht im Herrn ſind (Eph. 5, 8), der uns aus der Finſterniß in ſein wunderbares Licht verſetzt hat. Selbſt von der Erkenntniß des Glaubens iſt es zu verſtehen, was der Apoſtel ſagt: „Wir aber Alle, mit enthülltem Angeſicht (d. h. nicht bedeckt mit einem Schleier, wie wenn wir Gott nur durch die Creatur als ſchwachen Spiegel ſehen) die Herrlichkeit des Herrn betrachtend, werden von Klarheit zu Klarheit verwandelt in daſſelbe Bild, wie von des Herrn Geiſt." (2 Cor. 3, 18.)

So haben wir alſo durch das Licht des Glaubens ſchon eine Anticipation der Herrlichkeit und des Lebens, das wir als Miterben des Sohnes in der Anſchauung des Vaters als unſerer Erbſchaft erlangen ſollen. Und wie jenes Erbe ein ſolches iſt, daß wir dadurch auch zugleich Kinder Gottes im vollſten Maaße werden, ſo theilt uns auch ſchon die erſte Zeugung mit dem Leben der Kinder Gottes ein Unterpfand für unſere Erbſchaft mit.

Wir haben auf Grund der Zeugung aus Gnade in unſeren Verhältniſſen der Kindſchaft zu Gott im Allgemeinen nachgewieſen, daß die wichtigſten Beziehungen, welche zwiſchen Sohn und Vater ſtattfinden können, hier vorhanden ſind, und zwar unendlicher, vollkommener, nicht nur als die in der Adoption unter Menſchen vorkommenden, ſondern ſelbſt als die, welche in der natürlichen Kindſchaft unter Menſchen ſtattfinden.

Wir haben auch erklärt, daß wir dieſelben nicht kraft unſerer Natur beſitzen, oder auch nur erlangen können, ſondern daß wir vielmehr durch dieſelben, über unſere Natur erhoben, mit dem eingeborenen Sohne Gottes in Verbindung treten.

§. 3.

Genauere metaphyſiſche Beſtimmungen der Uebernatur.

Suchen wir jetzt, mehr in's Einzelne eingehend, die gleichſam höhere göttliche Natur, die wir als Kinder Gottes haben, in ſich, in ihren Kräften, in ihrem Leben und ihren Thätigkeiten genauer und ſchärfer zu betrachten, theils um die Lehre mehr wiſſenſchaftlich zu geſtalten, theils um ihren allſeitigen Einfluß, den ſie auf eine tiefere und erhabenere Auffaſſung vieler Lehren der heiligen Schrift, der Väter und Myſtiker üben kann, darzulegen, dann aber auch, um durch eine allſeitige und ſcharfe Begrenzung des ganzen Gebietes allen Mißverſtändniſſen vorzubeugen. Einige Wiederholungen derſelben Gedanken können hier nicht vermieden werden, weil alle einzelnen Momente gegenſeitig auf einander wirken, und manche Punkte wiederholt werden wollen, um nicht überſehen zu werden.

Vor Allem haben wir hier bei Betrachtung des übernatürlichen göttlichen Lebens zwei Dinge zu unterſcheiden: nämlich die Thätigkeit (actus secundus, z. B. der Anſchauung Gottes) und das Prinzip der Thätigkeit (actus primus von der alten Schule genannt). Jener iſt der actus, *qui* agitur, dieſer der actus, *quo* agitur. Dieſer letztere kann, da er eine active Potenz iſt und virtuell den anderen enthalten muß, keine leere Potenz ſein, enthält alſo eine gewiſſe Actualität, die ebenfalls actus genannt wird. Der eine iſt

Wirkung, der andere Prinzip. Dies iſt vorzüglich zu beachten, wenn man von einer lebendigen Natur ſpricht; denn dort nennt man das Leben ebenſowohl die Lebensthätigkeit, als das Prinzip derſelben, den actus vitae und das principium vitae, welches letztere eigentlich die Natur iſt. Der Unterſchied muß aber hier noch mehr eingeſchärft werden, um einem großen Mißverſtändniſſe vorzubeugen, welches alles Vorhergehende und Nachfolgende ganz verdunkeln könnte. Man könnte nämlich ſagen: die Zeugung, von der wir geſprochen haben, könne als Lebensmittheilung auch im weiteren Sinne verſtanden werden, in dem moraliſchen Sinne nämlich, in welchem wir z. B. den unſeren Vater nennen, der unſer geiſtiges Leben nicht grundgelegt, ſondern entwickelt, oder demſelben eine ganz neue Richtung gegeben hat. So ſagt z. B. der Apoſtel zu den Corinthern: in Chriſtus habe er ſie gezeugt durch ſein Evangelium. Ich läugne ſogar nicht, daß an einigen Stellen der heiligen Schrift dieſer Sinn auch in Bezug auf Gott angewendet werden könne, wenn man die Stelle in ſich betrachtet, z. B. „Gott hat uns freiwillig wiedergeboren durch das Wort ſeiner Wahrheit" (Jac. 1, 18.). Dieſer Ausdruck könnte an ſich verſtanden werden von einer bloßen Erweckung unſerer geiſtigen Kräfte durch die Predigt des Wortes Gottes. Aber wenn wir aus anderen Stellen hinzunehmen, daß die äußere Offenbarung Nichts ohne die innere vermag; daß alle Erkenntniß aus einer von Gott in unſere Seele ganz neu hineingelegten Erleuchtung, durch ein neues in der Finſterniß derſelben anzuzündendes Licht erfolgen muß; daß wir für alle Acte der Vereinigung mit ihm, wie ſie ſein ſoll, ganz und gar todt und unfähig ſind und daher gewiſſermaßen einer neuen Schöpfung bedürfen (Eph. 2, 10.); daß überhaupt jene Acte der Erkenntniß und Liebe weit über die Kräfte unſerer Natur erhaben ſind und nur Gott natürlich ſein können: — ſo kann jene Lebensmittheilung und jene Zeugung nicht eine bloße Anregung zur Thätigkeit für die ſchlafenden oder eine neue Richtung für die verkehrten Kräfte ſein, ſondern ſie muß eine neue Grundlegung, eine neue Setzung eines neuen Lebensprinzipes ſein, das die Natur an und für ſich gar nicht beſaß. Wenn namentlich das Licht, das uns in das Bild Gottes verklärt, vorzugsweiſe auf den Act der Erkenntniß geht, in welchem wir in der Wirklichkeit Gott anſchauen werden, ſo muß es doch hinwieder auch eine neue Kraft bezeichnen, welche ſich in dieſer Erkenntniß activ offenbart, und von welcher der Act gewiſſermaßen nur der Glanz iſt, in ähnlicher Weiſe, wie auch das Licht der Vernunft ſich zwar in Erkenntnißacten offenbart, aber doch ſelbſt kein Erkenntnißact iſt.

Da nun alle Herrlichkeit und Erhabenheit, alle Aehnlichkeit und Verbindung mit Gott, welche in den übernatürlichen Acten liegt, ihren Grund hat in dem in die Seele gelegten übernatürlichen Lebensprinzipe, müſſen auf dieſes zuerſt und vorzüglich alle Vorzüge deſſelben bezogen werden. In der That erkennen wir dieſes, wie auch alle übrigen Kräfte und Prinzipien vorzüglich aus ſeinen Acten, daher müßte auch bei einem ganz analytiſchen Verfahren deſſen Behandlung zuletzt an die Reihe kommen. Allein einestheils haben wir über die natürlichen Acte ſchon Manches geſagt, anderentheils ſind dieſelben nicht weniger, als ihr Prinzip, der Vernunft verborgen und nur durch die Offenbarung im Glauben erkennbar. Daher ziehen wir die ſynthetiſche Ordnung vor, zumal da dieſe ohnehin zu einer wiſſenſchaftlichen, ſyſtematiſchen Expoſition am Geeignetſten iſt, und reden zuerſt von dem übernatürlichen Lebensprinzip, ſpäter dann von den daraus entſpringenden Kräften und Acten beſonders.

Das Prinzip des übernatürlichen Lebens in uns muß ſich zu den Acten deſſelben auf ähnliche Weiſe verhalten, wie ſich die Natur der Seele zu den natürlichen Acten verhält. In ihm liegt die Kraft und Tendenz, ſie zu ſetzen, wenn es auch einer äußeren Anregung von Seiten Gottes und namentlich auch der Gegenwart eines Objectes bedarf, ebenſo wie in der Natur der Seele die Kraft und Tendenz für die natürlichen Acte liegt. Nur iſt der Unterſchied, daß es ſelbſt keine neue und eigene Subſtanz iſt, ſondern einer anderen Subſtanz inhärirt, ſich an die ihr weſentlichen und eigenthümlichen Grundkräfte anſchließt und dieſe für den Kreis eines höheren Lebens fähig macht. Es iſt in der natürlichen Subſtanz und ihren Kräften wie eine Beſtimmung (eine forma), welche dieſelbe zu einem neuen Sein, neuer Kraft und neuer Thätigkeit beſtimmt. Inſofern nennt man es auch *habitus* i. e. quo anima determinato modo se habet, praesertim ad finem quendam, ad actus vitae. Es iſt aber darum wohl zu unterſcheiden von jenen äußeren *habitus*, durch welche die Seele nicht innerlich ein höheres Sein, ſondern bloß äußerlich eine höhere Stellung und Beziehung erhält. Es unterſcheidet ſich ebenfalls von jenen inneren habitus in den Kräften der Seele, welche dieſelbe nicht zu Acten höherer Art befähigen und ſo in ihrem Innerſten über ſich ſelbſt erheben, ſondern die Kraft in ſich belaſſen und ihr nur eine feſte Richtung und entſchiedene Hinneigung für die ihr eigenthümlichen Acte verleihen, damit ſie dieſelben leichter, ſchneller und ſicherer ausführen könne. Auch der übernatürliche habitus verleiht eine gewiſſe Leichtigkeit, vorzüglich inſofern er die Natur in der Bekämpfung der Sinnlichkeit und

überhaupt im Kampfe gegen die Verſuchungen und Antriebe zum Böſen unterſtützt. Aber dieſes iſt Nebenſache und geſchieht nur de consequenti, da in der höheren Kraft, die er mittheilt, auch eine Tendenz nach ihrem Objecte eingeſchloſſen iſt. Es kann daher immer geſchehen, daß ein mit der Gnade in hohem Grade ausgerüſteter Menſch noch die größten Schwierigkeiten in der Uebung des Guten empfinde. Die Hauptſache iſt, daß die Kraft ſelbſt erhoben wird, um Acte einer höheren Ordnung und höherer Art zu ſetzen, von denen ſie aus ſich nicht das Mindeſte leiſten konnte. Das Uebereinſtimmende mit den gewöhnlichen und natürlichen *habitus* liegt alſo nur darin, daß beide eine zur Subſtanz der Seele und ihren Kräften hinzugekommene Beſtimmung und nicht dieſe ſelbſt bezeichnen. Im Deutſchen können wir für den übernatürlichen habitus nur das Wort „Zuſtand" gebrauchen oder „Beſchaffenheit", welche aber noch zu unbeſtimmt ſind; andere, wie namentlich „Gewohnheit" u. dgl., die den lateiniſchen habitus in vielen Stücken entſprechen, laſſen ſich hier gar nicht anwenden, da derſelbe nicht durch wiederholte Acte erworben (acquisitus), ſondern per infusionem Dei mitgetheilt wird. Der heil. Thomas beſtimmt das Weſen des übernatürlichen Lebensprinzips ſehr ſchön, wenn er ſagt: es ſei ein Zuſtand, durch den die Seele in ein ſolches Verhältniß zu einer höheren Natur tritt, daß ſie an deren Leben Theil nehme. (cf. 1, 2. q. 1, 10. a. 4.)

Dieſer Zuſtand iſt für die Creatur ein accidenteller, und als ſolcher nicht ſo vorzüglich, wie die ſubſtantielle natürliche Vollkommenheit derſelben; aber inſofern er die Natur auf die Stufe der höchſten göttlichen Natur erhebt, iſt er vorzüglicher und verleiht eine unendlich größere Vollkommenheit, als alle natürlichen Gaben. Da er ein accidenteller iſt, leuchtet es ebenfalls ein, wie die Subſtanz der Seele in ſich dieſelbe bleibt, alſo nicht in ſich göttlich, d. h. göttliche Subſtanz, ſondern nur gottähnlich der Beſchaffenheit nach wird.

Obgleich ſich nun das übernatürliche Lebensprinzip oder die Uebernatur nicht ganz zu ihren Acten ſo verhält, wie die Natur der Dinge zu den ihrigen, nämlich als Subſtanz, ſo daß es ſelbſt Subſtanz wäre; kann man doch mit dem heil. Thomas ſagen, wenn man es in ſeiner ganzen Tiefe faßt, habe es doch dieſes mit der Subſtanz gemein, daß es ein gemeinſchaftliches, einheitliches Subſtrat aller einzelnen, übernatürlichen Kräfte und Thätigkeiten ſei. Es iſt nicht eine einzelne von dieſen Kräften, auch nicht eigentlich alle zuſammen, ſondern ihre gemeinſame Grundlage. Wenn man dieſen Unterſchied nicht einen reellen nennen will, mag

man es thun; aber jedenfalls kann man ihn dem Begriff nach aufstellen und muß es, wenn man klare Begriffe haben will. Man wird sagen, dies sei bloß eine Spitzfindigkeit des heil. Thomas, die sonst keine Bedeutung habe, als daß sie Gelegenheit zu Disputationen gebe; aber wir werden bald sehen, daß diese doch sonst in der That nicht so große Feinheit nöthig ist, um ein nach allen Seiten klar und sicher durchgeführtes System der übernatürlichen Ordnung zu entwerfen. Denn die Absicht jener Unterscheidung zielt nur dahin, der ganzen Ordnung eine feste und bestimmte Grundlage zu geben, ohne welche sie nie eine sichere wissenschaftliche Haltung gewinnen kann.

Dem Begriffe nach denken wir uns das Wesen und die Substanz der Sache mit ihrer Beschaffenheit früher als ihre Thätigkeit. Diese, als der Sache natürlich und congruent, wird beurtheilt nach der Substanz der Sache und ihrer Beschaffenheit, und die Kräfte sind eben die in der Beschaffenheit der Substanz liegende Möglichkeit, in Thätigkeit überzugehen. So denken wir die Substanz der Sache an sich absolut und zuerst, ihre Kräfte dagegen nur an zweiter Stelle und relativ, in Bezug auf die zu vollziehende Thätigkeit. Ueberdies können die Kräfte verschieden und mannigfaltig sein; wenn sie aber in einer wirklichen Einheit verbleiben, wenn es nothwendige Kräfte *Eines* Wesens sein sollen, muß etwas Einheitliches ihnen zu Grunde liegen, um zu bestimmen, welche und wie viele Kräfte zur Entwicklung eines Wesens gehören müssen. *Die Kräfte selbst als solche* bestimmen nicht in letzter Instanz das Maaß der vollkommenen Thätigkeit des Wesens; sie sind ja eben nur die *Möglichkeit* der Thätigkeit, die sich, wie eben gesagt wurde, auf die Vollkommenheit und Beschaffenheit des Wesens selbst gründet.

Daher sucht der Philosoph in jedem Ganzen nicht nur den Complex der dazu gehörigen Eigenschaften; die Wissenschaft verlangt mehr: sie verlangt den Grund all dieser einzelnen Eigenschaften, der nur in der eigenthümlichen Beschaffenheit des ihnen zu Grunde liegenden Wesens oder der Substanz der Sache zu suchen ist. Solange man diesen nicht gefunden, oder wenigstens annähernd bestimmt hat, ist die Wissenschaft nicht nur unbefriedigt, auch alle einzelnen Data können nicht recht beleuchtet und in ihrem inneren Werthe bestimmt werden, und so läuft sie Gefahr, auch das zu verlieren, was sie schon besaß.

In ähnlicher Weise verhält es sich auch hier. Ein Theologe konnte es nicht verkennen, und z. B. Scotus mit seiner Schule und Bellarmin nehmen übernatürliche Acte, übernatürliches Ziel, über-

natürliche Tugenden und Kräfte an; aber ſie haben keine feſte und allgemeine Norm, um alles dieſes zu verbinden, auseinander zu erklären und dadurch auch das Einzelne näher zu beſtimmen. Es ſind Jene, welche läugnen, daß die Gnade etwas Anderes ſei, als *formell* die übernatürliche Tugendkraft der Liebe, und die ſomit den übernatürlichen Kräften alle gemeinſchaftliche, einheitliche Unterlage nehmen. Sie verlieren alle Norm, um den Kreis der übernatürlichen Thätigkeit zu beſtimmen und den Unterſchied der übernatürlichen von den natürlichen Acten feſtzuſetzen. Namentlich kommen ſie nie weit hinaus über eine negative Beſtimmung des Uebernatürlichen, und eine einheitliche, wiſſenſchaftliche Zuſammenſtellung aller darauf bezüglichen Lehren iſt eben ſo wenig möglich, als man in der natürlichen Ordnung, wie eben bemerkt wurde, alles zu einer Sache Gehörende verbinden und erklären kann, ohne auf ihren Grund, die Natur der Sache, einzugehen.

Man kann alſo nur den großen, wiſſenſchaftlichen Tact des heil. Thomas bewundern, wenn er aus der Wiſſenſchaft der natürlichen Dinge jene Anſchauung von der einheitlichen, ſelbſt der Geſammtheit der einzelnen Kräften zu Grunde liegenden Weſensform oder Beſtimmung auf die übernatürliche Ordnung übertrug. Er that dies mit demſelben Rechte und demſelben Nutzen, mit dem wir jene Anſchauung in den natürlichen Dingen geltend machen. Denn die oben angegebenen Momente, welche dieſe Anſchauung dort beſtimmen, haben auch hier ihre Geltung. Nur iſt der Unterſchied, wie ſchon bemerkt wurde, daß die Grundlage der natürlichen Kräfte die Subſtanz und das Weſen der Sache ſelbſt, die der übernatürlichen aber nur eine in der Subſtanz der Sache aufgenommene *Beſchaffenheit* ſein kann, die aus einer höheren Subſtanz und Weſenheit ſtammt und mit derſelben in Verbindung ſteht. Dieſer Unterſchied iſt auch die Urſache, warum eine einzelne, übernatürliche Kraft ohne die Grundlage, welche die übrigen Kräfte alle mit ſich bringen würde, eingegoſſen werden kann. Weil das übernatürliche Lebensprinzip keine untheilbare, ſubſtantielle Weſenheit, ſondern nur eine participirte Beſchaffenheit iſt, ſo kann es in höherem und geringerem Maße participirt werden. Die übernatürlichen Kräfte haben ferner einerſeits ihre Urſache nicht in dem Subjecte, dem ſie angehören, ſondern in Gott; andererſeits aber finden ſie in den natürlichen Grundkräften ſchon eine quaſi materielle Grundlage. Daher iſt eine Trennung von ihrer Grundlage oder auch von einander ihnen zwar nicht *natürlich*, aber doch auch nicht ihrem Weſen ganz widerſprechend und darum *unmöglich*, wie dieſelbe bei den natür-

lichen Kräften unmöglich ist. Bei diesen ist sie aber auch nur darum unmöglich, weil ohne die natürliche Grundlage, die Substanz, ihnen zugleich alle materielle und causale Grundlage abgeht, und sie so gar nicht einmal denkbar sind.

Um das Gesagte mehr zu erklären, denken wir uns z. B. das Feuer als eine Substanz in der Sonne, welche an sich erleuchtende und erwärmende Kraft hätte. Dieses Feuer kann zuerst auf einen empfänglichen Körper einwirken, daß auch er leuchte; dann dahin wirken, daß er auch erwärmt werde und wärme. Aber das Licht und die Wärme bleibt ihm gewissermaßen äußerlich, und wird ihm nicht eigen und natürlich (connaturalis), so lange er nicht selbst brennt und glüht, und ein feuriger Körper wird. Das Feuer selbst ist weder das Licht noch die Wärme, es ist der Grund von beiden, die beiden zu Grunde liegende einheitliche Natur. Ebenso verhält es sich auch mit der Seele in Bezug auf die Gottheit. Diese ist gleichsam ein substantielles Feuer und eine substantielle Gluth; ihre Natur ist die reinste, gediegenste Gluth, die darum auch das Licht und die Wärme selbst ist. Aus dem Reichthum ihres Wesens hat sie anderen Wesen das Dasein gegeben und auch in sie ein Feuer gelegt. Die geistigen Naturen mit ihrer hohen Kraft, Vernunft und Liebe sind an sich schon ein Bild des göttlichen Feuers. Das ihrige ist aber ganz anderer Art als das göttliche und ist von demselben unendlich verschieden (es trägt ja auch keine Substanz auf der Erde ein ähnliches Feuer in sich, wie die Sonne), und trägt darum auch kein göttliches Licht, keine göttliche Wärme in sich. Nun will aber die Gottheit ihr eigenes Licht in uns leuchten lassen und mit ihrer eigenen Wärme uns durchdringen. Sie kann uns das Licht allein senden, wie manche Körper leuchten, ohne zu wärmen; aber dann ist das Licht in einer unnatürlichen Trennung. Sie kann uns ihr Licht mit ihrer Wärme verleihen; so lange jedoch unsere Natur nicht gewissermaßen selbst Feuer wird, bleiben Licht und Wärme in uns, sind uns aber fremd und werden uns nicht natürlich. Gerade dieses Gefühl, daß die Trennung von Licht und Wärme nicht natürlich, d. h. der Natur entsprechend sei, setzt voraus, daß wir den Begriff von einer Natur haben, die nicht das eine, noch das andere ist, sondern beiden zu Grunde liegt und beide verbindet. Wenn wir fühlen, daß Licht und Wärme allein uns fremd bleiben und keinen festen Haltpunkt in uns haben würden, werden wir auf den Gedanken geführt, daß es in uns gleichsam eine neue Natur geben müsse, kraft der beide in ihrer Verbindung uns natürlich und eigen werden, d. h. daß wir selbst nach unserer Fähigkeit die Natur des göttlichen

Feuers aufnehmen, um von demſelben nicht nur erleuchtet und erwärmt, ſondern in unſerem innerſten Weſen gleichſam durchglüht und durchdrungen zu werden. Dieſe Vergleichung der Gottheit mit dem Feuer, das einen anderen Körper durchdringt und durchglüht, gebrauchen die heiligen Väter oft in Bezug auf unſeren Gegenſtand, obwohl ſie dieſelbe nicht immer ganz durchführen.

Abgeſehen von dem Bilde können wir ſo ſagen. Es iſt gewiß, daß uns Gott Erkenntniß und Liebe der Art, wie ſie an ſich nur ſeiner Natur zukommt, verleiht und uns daher auch Kräfte gibt, um dieſe Acte in uns zu ſetzen. Aber warum gibt er uns dieſe Thätigkeiten und dieſe Kräfte? Warum beide zuſammen, ſo daß ihre Trennung unnatürlich iſt? Die Antwort gibt uns die heilige Schrift: weil wir aus Gott geboren, als ſeine Kinder ſeiner göttlichen Natur theilhaft geworden, eine ſolche Erkenntniß und ſolche Liebe unſeres Vaters haben müſſen; weil durch dieſe gleichſam neue Natur uns dieſe Erkenntniß und dieſe Liebe *natürlich*, und namentlich eine Trennung der Liebe von der Erkenntniß *unnatürlich* iſt. Was heißt dies anders, als daß den einzelnen Kräften der übernatürlichen Erkenntniß und Liebe etwas Gemeinſchaftliches zu Grunde liege, durch das ſie beſtimmt und getragen werden? Was heißt dies anders, als daß wir in der übernatürlichen Ordnung als letztes Prinzip, von dem Alles in letzter Analyſe abhängt, etwas dem Entſprechendes annehmen müſſen, was wir in der natürlichen Ordnung die *Natur der Sache im engeren Sinne* nennen, und was folglich mit Fug und Recht gleichſam eine zweite höhere Natur oder Uebernatur genannt werden muß? So können wir alſo ebenſo wenig das Uebernatürliche in ſeiner Einheit und in ſeinem Weſen begreifen ohne eine eigentliche *Uebernatur*, wie wir das *Natürliche* begreifen können ohne die Natur, in der es wurzelt und ſeine Grundlage hat.

Dieſe Uebernatur nun kann nichts Anderes ſein, als eine zur Natur des geſchaffenen Geiſtes in ratione naturae hinzutretende Partizipation oder Theilnahme an der höheren, göttlichen Natur als ſolcher, inſofern wir nämlich in Gott auch nach Analogie der geſchaffenen Dinge die *Natur* im engeren Sinne als die ſeiner eigenthümlichen Kraft und Thätigkeit zu Grunde liegende *Seinsweiſe* zu denken haben. Denn wir können und müſſen auch in Gott, obwohl ſeine Kraft und Thätigkeit ſeine Subſtanz ſelber iſt, doch dieſe höchſt einfache, aber in eminenter Weiſe reiche Subſtanz zuerſt denken als *Sein*, als das reinſte Sein und die vollkommenſte Natur. Nur ſo können wir ſie auch als Prinzip und Object der in ihr befindlichen Thätigkeiten der Erkenntniß und der Liebe uns vorſtellen.

Auch Gott, können wir sagen, hat deßhalb eine so erhabene Erkenntniß und Liebe seiner selbst und muß sie haben, weil er ein so vollkommenes Sein und eine so erhabene geistige Natur ist. Freilich dem Wesen Gottes in seinem innersten Grunde insofern es die Aseität bezeichnet, kann keine Aehnlichkeit und Participation in der Creatur entsprechen. Es kann dies aber geschehen, wenn die Natur die positive Vollkommenheit des göttlichen Seins, eine seinem Wesen eigenthümliche Beschaffenheit, namentlich die eminente ihm eigene Geistigkeit, das heißt die höchste Freiheit von allen Banden der Materie und aller der Materie ähnlichen, inneren Potenzialität bezeichnet [1]).

Denn die Thätigkeit des Denkens steht überhaupt in directer Proportion mit der Einfachheit und Gediegenheit des Seins oder Wesens. Alle Dinge sind entweder denkend oder gedacht; alle tragen in sich ein denkendes oder gedachtes Bild, ihre Form, ihre Bestimmung. In den materiellen Dingen ist diese gewissermaßen sich selbst entäußert, in der Materie und dem Stoffe gefesselt; je mehr sie sich der Gewalt des Stoffes entwindet, desto näher kommt ihre Thätigkeit dem wahren Denken. Um wirklich und wahrhaft denken zu können, muß jene Form ganz von den Fesseln der Materie frei sein und diese von sich selbst ausschließen. Aber auch der von der wirklichen Materie freie Geist hat immer noch etwas der Materie Aehnliches an sich, das ihn zwar nicht am Denken, aber an der ganzen Vollkommenheit des Denkens hindert und ihn von dieser in ähnlicher Weise zurückhält, wie die Materie die an sie gefesselte Form. Es ist die innere Potenzialität, die in allen geschaffenen Geistern noch einen ähnlichen Gegensatz hervorruft, wie zwischen Materie und Form besteht, und sie namentlich hindert, den höchsten Act des Denkens, die unmittelbare Anschauung des einfachsten und gediegensten Wesens, der Gottheit, zu setzen. Nur die Gottheit selbst hat in

1) Es ist eine sehr mangelhafte Philosophie, wenn man die Natur des Geistes nicht tiefer bestimmt, als dadurch, daß man sagt, er sei ein denkendes Wesen. Diese Bestimmung ist wahr; aber sie gibt das Wesen nur nach der Thätigkeit an. Um diese selbst aber zu begreifen, muß man das Wesen in sich näher bestimmen, da die Thätigkeit vom Wesen, nicht dieses von jener abhängt. Da nun der heil. Thomas auch in der Philosophie des Geistes so sehr darauf dringt, die Intellectualität des Geistes immer auf seine Immaterialität gründet, und daher das innerste Wesen desselben definirt als forma immaterialis oder subsistens, (d. h. non inhaerens materiae tanquam ab ea dependens), mußte er auch in der Philosophie der Gnade einen ähnlichen Weg einschlagen.

ihrem unendlich einfachen und gediegenen Weſen, das auf der Höhe aller Geiſtigkeit ſteht, und dem gegenüber ſelbſt die geſchaffenen Geiſter gewiſſermaßen nicht einfach und geiſtig, ſondern materiell ſind, den Grund und die Kraft, ſich ſelbſt unmittelbar zu erkennen und dieſer Erkenntniß entſprechend zu lieben.

Die eminente *Geiſtigkeit der Gottheit*, d. h. die höchſte Freiheit von allem Gegenſatze und allen Feſſeln der Materie und der ihr ähnlichen Potenzialität, iſt die eigentliche Natur der Gottheit, wie ſie hier, im Gegenſatze zu den geſchaffenen Naturen, in Betracht kommt, und wodurch Gott eine Kraft und Wirkſamkeit eigenthümlich iſt, wie ſie keinem geſchaffenen Weſen zukommt.

Wenn wir alſo ſagen, daß wir nicht nur an der göttlichen Kraft und Thätigkeit der Erkenntniß und Liebe in der Hinſicht, in der ſie über die allen geſchaffenen Naturen eigenthümliche erhaben iſt, ſondern auch an *der göttlichen Natur ſelbſt* partizipiren, inſofern *ſie der Grund* jener eigenthümlichen Kraft und Thätigkeit iſt; ſo ſagen wir damit, daß Gott auch unſerem Geiſte Etwas gegeben hat, was in uns der Grund ſein ſoll, auf den ſich die Anſprüche auf jene höhere Thätigkeit gründen, (eine Beſchaffenheit (qualitas) des Weſens, die jene Kräfte und Thätigkeiten in ſich enthält); daß er auch uns eine *Geiſtigkeit*, d. h. eine Reinheit und Freiheit von materiellen oder nach Art der Materie beſchränkenden Elementen geſchenkt hat, durch die unſere Natur in *höherem Sinne* geiſtig wird, als ſie aus ſich ſelbſt iſt, nach der Art und Weiſe, wie Gott ſelbſt geiſtig iſt. Nicht als ob in dem geſchaffenen Geiſte die ihm nothwendig anklebende Potenzialität und Endlichkeit vernichtet würde; ſie wird bloß gewiſſermaßen verdeckt und zurückgedrängt, indem der Geiſt unmittelbar in die Nähe der Gottheit gezogen und mit ihrer Kraft erfüllt und durchdrungen, gleichſam Feuer wird wie ſie, und in dieſem Zuſtande der Verklärung gleichſam als ein neuer höherer Geiſt, eine höhere Natur, erſcheint. Wie, wenn ein reines Feuer mit ſeiner Gluth ein reines Metall durchdringt, dieſes ſeine natürliche Schwerfälligkeit und Härte verliert, und zugleich leuchtet und wärmt, ohne ſein eigenes Weſen aufzugeben; ſo durchdringt das ſubſtantielle Feuer der Gottheit die Seele mit einer unmittelbar von ihr ausgehenden Gluth, durch welche jene nicht ihre eigene Natur, wohl aber deren natürliche Niedrigkeit und Schwere verliert und zu Gott hinaufgezogen wird, um nach der Art ſeiner Gluth Licht und Wärme in ſich zu haben. Ueber dieſe neue Geiſtigkeit bald ein Mehreres.

Wenn wir ſo erkannt haben, daß wir durch die Gnade der

Kindſchaft Gottes der göttlichen Natur ſelbſt theilhaft geworden, an der ihr eigenthümlichen Geiſtigkeit Theil nehmen, haben wir den Grund gefunden, warum wir an der der göttlichen Natur eigenthümlichen Erkenntniß und Liebe Theil nehmen ſollen und können. Damit hängt nun zuerſt zuſammen, daß wir dieſen beiden Thätigkeiten und Kräften ſelbſt ihre Ordnung und ihr Verhältniß untereinander anweiſen, was ebenfalls von großer Wichtigkeit iſt. Wenn man nämlich die Liebe und das moraliſche Element zu ſehr hervorhebt, widerſpricht man wieder geradezu der eben gewonnenen Grundlage und würde dieſelbe wieder aufgeben; weßhalb auch gewöhnlich gerade jene Theologen die Gnade als Natur im engeren Sinne läugnen, welche dieſelben in den habitus der übernatürlichen Liebe verlegen. Ueberhaupt müſſen alle Diejenigen, welche das übernatürliche Leben nur als höheres moraliſches Leben betrachten, mit dem Intellectuellen alles Phyſiſche daraus verbannen; damit müſſen ſie aber auch allen ſpezifiſchen Unterſchied des Uebernatürlichen vom Natürlichen, der in dem Phyſiſchen ſeine Grundlage hat, preisgeben, oder können ihn wenigſtens wiſſenſchaftlich nicht durchführen und rechtfertigen. Inſofern war der Kampf gegen die Janſeniſten von vielen Theologen eben nicht mit vollem wiſſenſchaftlichem Uebergewichte geführt, als ſie die Janſeniſten von dem ethiſchen Gebiete, auf dem jene ihn führten, nicht auf das intellectuelle und phyſiſche hinüberzogen. Denn wie kann man eine übernatürliche ethiſche Ordnung gründlich vertheidigen, wenn man nicht für übernatürliche Liebe eine neue, übernatürliche Verwandtſchaft mit Gott und dem Nächſten, ſowie überhaupt ganz neue Verhältniſſe zwiſchen uns, Gott und dem Nächſten annimmt!

Eher könnte man das intellectuelle Element in den Vordergrund ſtellen; die Erkenntnißkraft iſt ja eine erſte Kraft, die nicht, wie der Wille, eine andere Kraft vorausſetzt und davon beſtimmt wird. In der That tritt jenes gerade dann hervor, wenn wir, wie ich geſagt habe, eine eigentliche Grundform, welche den übernatürlichen Kräften zu Grunde liegt, gleichſam als zweite Natur annehmen. Eine geiſtige Natur beſtimmen wir in ihrer charakteriſtiſchen Thätigkeit nicht dadurch, daß ſie lieben und wollen könne; wir haben genug geſagt, wenn wir ſie als eine intellectuelle Natur bezeichnet haben. Der Grund davon iſt, weil die Thätigkeit der Liebe und des Begehrens nach einem allgemeinen Geſetze in der Erkenntniß eingeſchloſſen iſt. Wir ſagen zum Beiſpiel nicht: der Menſch ſei ein der Liebe fähiges, ſondern er ſei ein vernünftiges lebendes Weſen (animal). Das Vermögen zu erkennen iſt gerade das

Grundvermögen des Geiſtes, das ſich unmittelbar auf ſein Weſen und ſeine Natur gründet und dieſelbe am Deutlichſten und Eigenthümlichſten charakteriſirt, ſo daß man, wie wir oben ſahen, verſucht werden könnte, nicht tiefer in der Natur des Geiſtes zu forſchen: wie man denn auch gewöhnlich die Geiſtigkeit gerade in das Vermögen der reinen intellectuellen Erkenntniß ſetzt, obwohl dieſes im ſtrengen Sinne nur eine Offenbarung der Geiſtigkeit, d. h. der Immaterialität des Weſens iſt. Daher haben auch manche Theologen das Weſen Gottes in die unendliche Intellectualität ſetzen wollen; und nicht mit Unrecht, wenn ſie damit nicht das Tiefſte, das wir in Gott finden können, bezeichnen wollten, ſondern das, was ſeine Natur ſpezifiſch vor anderen am Meiſten auszeichnet. Denn in der That offenbart ſich gerade in der Thätigkeit des Denkens die Natur als ſolche, indem ſie darin ſich ſelbſt erfaßt, ſich ſelbſt gewiſſermaßen aus ſich herausbildet und entfaltet, ihr Bild und ihre Form vollſtändig ausſpricht, ſich ſelbſt *wiederzeugt* und im Bilde Zeugniß von ſich gibt.

Dies dürfen wir auch auf unſeren Gegenſtand übertragen und ſagen, die Uebernatur, wie ſie dem Weſen eine Theilnahme an der Immaterialität der göttlichen Natur iſt, ſei ſo auch der Kraft nach eine Theilnahme an der aus jener entſpringenden, göttlichen Intellectualität. In ihr wird der geſchaffene Geiſt durch ſeine Verklärung *zur Geiſtigkeit und zur Intellectualität der göttlichen Natur* erhoben.

Am Klarſten gibt ſich dieſe Bedeutung des intellectuellen Momentes kund, wenn wir den Zuſtand der allſeitig vollendeten Uebernatur, den der himmliſchen Seligkeit nämlich, betrachten, wo alle einzelnen Momente im Zuſtande der Ruhe in ihr Gleichgewicht und damit in ihr natürliches und abſolutes Verhältniß zu einander treten. Die Uebernatur beſteht in der inneren Beſchaffenheit, durch die wir Kinder Gottes, und nach dem Bilde Gottes gezeugt ſind. Nun haben wir aber oben geſagt, dasjenige, wodurch wir als vollendete Kinder Gottes erſcheinen, ſei eben jene Anſchauung, durch die wir Gott ſchauen, wie er iſt; in dieſe wird ja vorzüglich das ewige Leben geſetzt, und durch ſie vorzüglich werden wir in das Bild Gottes verklärt. Dies iſt in der heiligen Schrift ſo energiſch ausgeſprochen (vorzüglich 1 Joh. 3, 1.), daß es auf den erſten Blick ſcheinen könnte, nur dem Acte der Anſchauung nach wären wir Kinder Gottes, wie ſeiner Zeit bemerkt wurde. Dem iſt nun nicht ſo; die Schwierigkeit löſt ſich, wenn wir den Act der Erkenntniß Gottes als *die eigenthümlichſte Offenbarung* der Uebernatur

betrachten, welche eben eine intellectuelle Natur ist. Wir werden in strengem Sinne formell Kinder Gottes dadurch, daß wir in unserer Natur das Bild seiner intellectuellen Natur aufnehmen und ihm so der Natur nach ähnlich werden; dann aber werden wir auch durch eben diese Aehnlichkeit mit seiner intellectuellen Natur fähig, in der Erkenntniß dasselbe Bild in uns zu erzeugen, das sie in sich erzeugt, nämlich das Bild des göttlichen Wesens.

Wir werden also ähnlich erstens der göttlichen Natur als solcher durch das Licht der Glorie, insofern dieses eine Verklärung unserer Natur ist (also ähnlich wie der Sohn Gottes, Licht vom Lichte gezeugt); zweitens der göttlichen Erkenntnißkraft, insofern man sich diese in Gott denken darf durch dasselbe lumen gloriae, indem es uns die Kraft verleiht, Gott anzuschauen; drittens der göttlichen Erkenntniß selbst durch den Act der Erkenntniß, durch welchen wir die göttliche Wesenheit in uns abbilden. Und — die Liebe zu Gott (der habitus caritatis) tritt bei dem Charakter und der Würde der Kinder Gottes ganz zurück und kommt gar nicht in Betracht? Eben wenn die Liebe ihrem eigentlichen Werthe nach erkannt werden soll, muß sie einstweilen zurück treten. Erst dann soll sie hervorsprossen, wenn ihr Same und ihre Grundlage gelegt sind. Manche Theologen glauben nichts Schöneres sagen zu können, als daß wir durch die kindliche Liebe Kinder Gottes würden, und daß deßhalb alles Uebernatürliche, da es in der That sich nur auf die Gnade der Kindschaft bezieht, nur einen moralischen (denn das Intellectuelle hat einen physischen) Charakter und Anstrich habe.

Daß man durch kindliche Liebe das kindliche Verhältniß, welches man zum Vater hat, kund gibt und kund geben soll, daß es auch dadurch bewahrt werden muß, sehe ich ein; aber wer kann es einsehen, daß wir durch kindliche Liebe Kinder werden, wenn wir sonst keine sind? Ja wie kann man selbst eine wahrhaft kindliche Liebe sich denken, die nicht schon auf einem schon bestehenden kindlichen Verhältnisse beruht, die nicht schon eine natürliche oder juridische Verwandtschaft mit dem Vater voraussetzt [1]). Ich meines Theils vermag es nicht einzusehen, kann aber sehr gut begreifen und es durch eine große Zahl von Beispielen belegen, daß jene Theologen, wenn sie orthodox waren, einen mehr oder weniger unklaren Begriff von dem Uebernatürlichen überhaupt haben mußten, indem sie gerade

1) Wenigstens muß man dazu berufen sein, wie es geschieht, wenn der Sünder um die Gnade der Kindschaft, die ihm bestimmt ist, zu erlangen, Gott mit kindlicher Liebe zu lieben anfängt.

hiedurch die Grundlage verloren, um die übernatürliche von der natürlichen Liebe zu unterſcheiden. Ich ſehe ebenſowohl ein, warum gerade die Janſeniſten und alle jene Theologen, die durch böſen Willen oder Verführung des Zeitgeiſtes mehr oder weniger an die janſeniſtiſchen Irrthümer anſtreiften, auf dieſe Lehre, daß der Menſch durch die Liebe ein Kind Gottes werde, ſo ſehr pochten. Ihr lag nämlich nichts Anderes zu Grunde, als daß der Menſch von Natur ein Kind Gottes ſei oder ſein müſſe, daß er aber durch Untreue ſich von ſeinem Vater abgewendet und deſſen Feind geworden und daher nur wieder zur kindlichen Liebe zurückzukehren brauche, um das kindliche Verhältniß förmlich wieder aufzunehmen.

In der That, die kindliche Liebe iſt das Zeichen eines kindlichen Verhältniſſes; durch ſie wird das Verhältniß auch unterhalten, inſofern es einen freundſchaftlichen, gegenſeitigen Verkehr mit ſich bringen ſoll. Da nun die kindliche Liebe an ſich aus jenem Verhältniſſe hervorgehen ſoll, und dieſes moraliſch verletzt wird, wenn jene nicht da iſt, wird moraliſch das Verhältniß der Liebe für das der Kindſchaft ſelbſt genommen. So kann man auch wohl ſagen, N. N. iſt nicht mehr mein Sohn, wenn das Verhältniß der Liebe aufgehört hat, während damit die Kindſchaft ſelbſt doch nicht aufgehoben worden iſt. In dem Verhältniſſe unſerer Kindſchaft zu Gott liegt aber noch mehr. Die kindliche Liebe ſoll nicht nur mit moraliſcher Nothwendigkeit verbunden ſein mit der Gnade der Kindſchaft, ſie iſt mit phyſiſcher Nothwendigkeit daran gebunden, ſo daß, wo die Kindſchaft iſt, da auch die Liebe iſt, und wo die Liebe, da auch die Kindſchaft. Denn wer aus Gott geboren iſt, ſündigt nicht (ſo lange er Kind Gottes bleibt), weil (und wie lange) ſein Same in ihm bleibt, und er kann nicht ſündigen, weil er aus Gott geboren iſt[1]). Denn man kann nicht mit Gott auf eine ſo innige Weiſe als ſein Kind verwandt ſein, ohne ihm anzuhängen, noch auch die Bedingung erfüllen, die er uns für die Annahme an Kindesſtatt geſtellt hat, ohne ſofort dieſer Gnade theilhaft zu werden. Die kindliche Liebe zu Gott iſt ſomit ein unfehlbares Zeichen, daß man in der Kindſchaft Gottes ſteht, wenngleich die Exiſtenz dieſes Merkmals uns nicht unfehlbar bekannt iſt. Aber eben, weil ſie ein Zeichen dieſes Verhältniſſes iſt, iſt ſie es nicht ſelbſt; ſie gründet ſich vielmehr darauf und hat es zur Vorausſetzung, und zwar ſo nothwendig, daß man ohne daſſelbe nicht begreifen könnte, weßhalb die Liebe eine kindliche heißt.

1) 1 *Joh.* 3, 9.: Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit .... et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.

So mußten wir alſo, um der Liebe ihren rechten Platz und ihre rechte Bedeutung anzuweiſen, zuerſt ihre Grundlage betrachten, das nämlich, wodurch wir eigentlich mit Gott als Kinder verwandt ſind; wir ſahen, daß dies durch die Theilnahme an der göttlichen Natur geſchieht, ſofern ſie die höchſt reine und geiſtige Natur iſt. Da dieſelbe nun ihr innerſtes Weſen und ihre Eigenthümlichkeit zunächſt in der Erkenntniß Gottes offenbart, und dieſe ohnehin noch eine Vorbedingung der Liebe iſt, mußte als zweites Hauptmoment die Erkenntniß hingeſtellt werden. Dann erſt kommen wir zur Liebe, als der aus unſerer Verwandtſchaft mit Gott und ſeiner Erkenntniß entſpringenden, dieſen beiden Grundlagen entſprechenden und darauf gegründeten Verbindung mit Gott.

Dieſe Darlegung bietet keinerlei Schwierigkeiten dar, wenn wir, wie ich oben ſagte, die Momente im Zuſtande der Vollendung und Ruhe in ihrem Gleichgewichte denken. Aber große Schwierigkeiten ſcheinen ſich zu erheben, wenn wir ſie in statu viae, im Zuſtande der Bewegung und des Strebens nach ihrer vollendeten Entwicklung betrachten. Die Erkenntniß ſcheint hier alle nähere Beziehung zur Uebernatur (als welche hier die heiligmachende Gnade erſcheint) zu verlieren, da ja der Glaube ganz von der heiligmachenden Gnade getrennt ſein kann. Die Liebe (caritas habitualis) hingegen tritt in die nächſte Verbindung und eine ſo innige Wechſelwirkung mit ihr, daß ſie ſich ganz damit zu identifiziren ſcheint. Dieſes beſtimmt denn auch viele Theologen, den Zuſtand der Liebe mit dem Zuſtande der Gnade Gottes, durch welche wir Kinder Gottes und ihm ähnlich ſind und auf ſeine Erbſchaft Anſpruch haben, für eins und daſſelbe zu halten.

Hier iſt voraus zu bemerken, daß der Zuſtand der Entwicklung nicht die Norm für den inneren Werth und die abſolute Bedeutung der einzelnen Elemente abgeben kann. Daß nun der Glaube von der Gnade und Liebe getrennt werden kann, geſchieht nicht deßhalb, weil er gerade die übernatürliche Erkenntniß iſt, ſondern, weil er eine noch unvollkommene, dunkle übernatürliche Erkenntniß einſchließt. Nur dieſe Unvollkommenheit iſt der Grund, weßhalb er ohne die Liebe da ſein kann; die vollkommene und klare Erkenntniß in der visio beatifica ſchließt ja die Liebe nothwendig ein; und weil er ohne die Liebe ſein kann, kann er auch von der Gnade der Kindſchaft ſelbſt getrennt ſein. Dieſe bringt, als gleichſam neue Natur, nothwendig alle Kräfte mit ſich und kann folglich nur da beſtehen, wo dieſelben alle vereint ſind. Die Liebe hingegen kann nicht ohne

die Gnade der Kindschaft eingegossen werden. Denn erstens setzt sie immer schon die Erkenntniß voraus; wenn sie also zu dieser hinzutritt, mangelt nichts mehr zur Erlangung der Uebernatur. Ferner besteht zwischen der caritas viae und der caritas patriae nicht ein so starker Unterschied, wie zwischen Glauben und Anschauung. Dazu kommt endlich noch, daß es im Zustande des Strebens und der Bewegung nach dem Ziele hin nicht so sehr auf die Erkenntniß, als das Streben und Begehren nach demselben ankommt. Da nun die Uebernatur selbst jetzt in einem Zustande der Entwicklung und Vervollkommnung ist, wo sie durch innige Vereinigung mit ihrer Quelle, der göttlichen Natur, immer mehr gesteigert und erhoben werden soll, muß jenes Moment vorzüglich hervortreten, durch das wir Gott anhängen und uns ihm verbinden. Dieses ist die Liebe, die kindliche Liebe zum Vater des Lichtes, der uns desto mehr verklärt und geistig macht, je mehr wir nach ihm hinstreben und ihm anhängen. So besteht in der Liebe die Hauptthätigkeit der Uebernatur im Stande der Bewegung, und darum auch das sicherste Zeichen ihres Vorhandenseins in uns.

Aber darum ist sie auch hier immer noch nicht die Grundthätigkeit. Diese bleibt immer der Glaube, die übernatürliche Erkenntniß, sowohl als Grundlage der Liebe, da er unsere Verwandtschaft mit dem Vater des Lichtes bekundet, auf die sich die Liebe gründet, wie auch als tiefste Offenbarung der Kindschaft Gottes in uns, indem er das Bild des Vaters des Lichtes, das wir als seine Kinder durch unsere neue Natur in uns tragen, zur Ausbildung und Ausprägung bringt. Daher sagte auch der Apostel (2 Cor. 3, 23.), von der Erkenntniß des Glaubens redend, daß wir durch die Erkenntniß des Glaubens „von Klarheit zu Klarheit in des Herrn Bild verklärt werden.“

Durch den Glauben, als das göttliche Licht in uns, beginnt unsere Verwandtschaft mit dem Vater des Lichtes. Denn da die göttliche Natur das reinste Licht ist, werden wir ihr auch dadurch verwandt, daß wir selbst Licht werden. Und so bleibt der Glaube auch ohne die Liebe immerhin noch ein Anfang der Kindschaft Gottes, weil wir durch ihn schon des Herrn Bild in uns tragen; aber es ist so immer ein uns gewissermaßen fremdes und todtes Bild, ein Bild, das ohne die Liebe auch nicht nach seiner eigenen, vollen Entwicklung und Verklärung strebt, das darum auch noch nicht eigentlich und noch nicht nothwendig mit der Uebernatur selbst als deren Bethätigung und Zeugniß verbunden ist. Denn so sehr auch die übernatürliche Erkenntniß und die Uebernatur zusammenhangen, und die eine

mit der anderen verbunden iſt, ſo iſt dieſes doch vorzüglich nur in Bezug auf die Erkenntniß der Fall, durch welche wir als Theilnehmer der göttlichen Geiſtigkeit auch wirklich die göttliche Erkenntniß in ihrer Vollkommenheit und Klarheit erlangen, nämlich die klare Anſchauung Gottes, welche die Liebe nothwendig in ſich ſchließt. Die Uebernatur als göttlich verklärte Geiſtigkeit ſtrebt nothwendig nach dieſer klaren Anſchauung Gottes, und kann deßhalb auch in dieſem Leben ohne das Streben, dazu zu gelangen, nicht beſtehen. Deßhalb kann ſie zum Glauben, obwohl er ſelbſt in dieſem Leben die Stelle jener Anſchauung vertritt, nur dann hinzutreten, wenn er lebendig iſt durch die Liebe, das heißt, wenn er kein todtes Bild in uns entwirft, ſondern durch die Liebe ſich bewegt und darnach ſtrebt, ſich in die ſelige Anſchauung zu verklären.

Aus dem zuletzt Geſagten erhellt, daß die Verbindung der Gnade der Kindſchaft mit der Liebe in dieſem Leben, weit entfernt, ihr phyſiſches Weſen aufzuheben, vielmehr daſſelbe noch mehr beſtätigt und erklärt. Denn an die Liebe iſt die Gnade der Kindſchaft in dieſem Leben nur deßhalb geknüpft, weil ſie nicht beſtehen kann ohne das ihr natürliche Streben und Verlangen nach ihrer vollkommenen phyſiſchen Thätigkeit und Entwicklung, der vollkommenen Anſchauung Gottes und einſchließlich dann auch nach der nothwendig und weſentlich daraus entſpringenden, vollkommenen kindlichen Liebe Gottes. So bleibt alſo auch in statu viae der Uebernatur ihr phyſiſches und intellectuelles Weſen geſichert.

Inwiefern ſie aber vorzüglich Heiligkeit (ἁγιότης) genannt und dem heiligen Geiſte als ſeine eigenthümliche Gabe κατὰ κόλλησιν zugeſchrieben wird, werden wir bald ſehen.

Die Uebernatur iſt alſo zunächſt eine Verklärung und höhere Seinsform unſerer Natur, durch die wir der göttlichen Natur als ſolcher, nämlich als höchſt geiſtiger und immaterieller Natur ähnlich werden. In Folge davon nehmen wir auch an der der göttlichen Natur eigenthümlichen intellectuellen Kraft Antheil; und weil wir, aus Gott als ſeine Kinder gezeugt, ihn als unſeren Vater jetzt dem Namen nach dunkel erkennen durch den Glauben, und einſt von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden durch die volle Verklärung, ſollen wir ihm auch jetzt mit Freiheit in der innigſten kindlichen Liebe anhängen, die bei der Anſchauung in eine heilige, ſelige Nothwendigkeit übergehen wird.

§. 4.

Corollarien über die Eigenſchaften und Folgen der Uebernatur.

Wir werden nach dem Geſagten der göttlichen Natur als ſolcher theilhaft und ähnlich nicht nur in einer Hinſicht, inſofern ſie eine liebende und moraliſche iſt, ſondern allſeitig, nämlich auch inſofern ſie eine intellectuelle iſt, und darum auch in ihrer Tiefe, inſofern ſie die reinſte Geiſtigkeit iſt. Aus dieſer Idee gewinnen wir ein tiefes Verſtändniß von vielen Ausdrücken der heiligen Schrift und der Väter, die ſonſt nur einen matten und ſchwachen Sinn haben würden und nur als leerer Bombaſt aufgefaßt werden könnten.

a.

Jetzt verſtehen wir vollkommen, wie wir Kinder Gottes ſind, im eigentlichen Sinne von ihm gezeugt dadurch, daß er uns ſeine Natur mittheilt und uns ſeiner Natur ähnlich macht.

Wie er Licht iſt und der Vater des Lichtes, ſo ſind auch wir Licht, wie Licht vom Lichte. Gott hat uns nicht zu einem natürlichen, ſinnlichen oder auch geiſtigen Lichte, ſondern zu ſeinem wunderbaren Lichte gerufen, damit auch wir Licht ſeien in ihm, nach ſeiner Art, und als Kinder dieſes himmliſchen, göttlichen Lichtes wandeln. (Nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate Eph. 5, 8. cf. 5, 1., qui de tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum. 1 Petri 2, 9.)

Wie er heilig iſt, ſind auch Diejenigen heilig, die aus ihm geboren ſind. (1 Joh. in dieſem Briefe öfter.)

Wie er Geiſt und der reinſte Geiſt iſt, ſollen auch Die geiſtig werden, die aus ihm geboren werden (Joh. 3.), nicht nur durch geiſtiges, d. h. nicht fleiſchliches Streben, ſondern durch ein höheres geiſtiges Sein.

Ja wie er Gott iſt, werden auch wir Götter und göttlich genannt („Ihr ſeid Götter und alle Söhne des Allerhöchſten." Joh. 10, 34. cf. Pſ. 81, 6.) im früher erklärten Sinne.

b.

Wir erhalten als Kinder Gottes die erhabenſte Würde, die nicht nur in äußerer Benennung, ſondern in unſerer inneren Beſchaffenheit liegt, deren Erhabenheit die Apoſtel und die Väter zur größten Bewunderung hinriß. Wir erhalten ferner das erhabenſte aller Rechte, den Anſpruch auf eine göttliche Erbſchaft, auf die inneren Güter der Gottheit, auf jene Güter, welche an ſich der

Gottheit allein zukommen; und dieſes Anrecht beruht nicht nur auf einer einfachen Verſprechung, ſondern auf der inneren Würde unſerer Theilnahme an der göttlichen Natur, die wir erhalten haben, und deren natürliche Lebensentwicklung nur eine göttliche Erkenntniß und Liebe ſein kann, obgleich ſie ſelbſt ein reines Gnadengeſchenk iſt.

c.

Wir treten dadurch in das innigſte Verhältniß zu Gott. Von Natur waren wir nur Gottes Knechte, die in ſeinem Hauſe dienen mußten; jetzt ſind wir Kinder, die vor ſeinem Angeſichte ſtehen, um ſich ſeiner Liebe zu freuen. Durch die Natur waren wir der Gottheit fremd und ſtanden fern von Gott; durch die Wiedergeburt werden wir ihm auf die innigſte Weiſe verwandt und treten in ſeine nächſte Nähe als Bürger ſeines himmliſchen Reiches, ja als Hausgenoſſen (Eph. 2, 19.), ſogar als ſeine Kinder und vertrauteſten Freunde, denen der Sohn Alles, was er vom Vater gehört, kund thut. (Joh. 15, 15.) Früher waren wir Gott zu ungleich und unähnlich, um eine wahre, vertraute Freundſchaft mit ihm eingehen zu können, die nur unter Denjenigen beſtehen kann, die ſich einigermaßen gleich ſind. Jetzt ſind wir aber Gott näher getreten und durch die Erhebung ſeiner Gnade, ſoviel es unſere Natur verträgt, ihm gleich und ähnlich und ſo ſeiner vertrauten Freundſchaft fähig geworden. Durch unſere Natur ſind wir Geſchöpfe, Gott unſerem Herrn als Knechte unterworfen, den wir nur als Knechte lieben und verehren können; aber durch die Erhebung unſerer Natur erlangen wir die Freiheit der Kinder Gottes und volles Vertrauen, daß wir ungehindert zum Vater hinzu treten können. Wir werden Kinder, die ſeinen Willen thun, nicht ſo ſehr, um ſich ihm als Herrn zu unterwerfen, auch nicht ſo ſehr, weil ſie ihn als ihren Herrn lieben, ſondern eben deßhalb, weil ſie als Kinder mit ihm Eins ſind, mit ihm gemeinſchaftliches Intereſſe haben, und weil ihnen daher das gefällt, was ihm gefällt. Und nicht nur werden wir frei von der knechtiſchen Unterwürfigkeit unter die Herrſchaft Gottes; als Kinder theilen wir ſogar auch ſeine Herrſchaft über alle Dinge, und beſitzen und genießen dieſelben Güter und Freuden, die er als König aller Weſen beſitzt und genießt.

d.

Durch die Theilnahme an der göttlichen Natur treten wir in die innigſte Gemeinſchaft mit den Perſonen, welche die göttliche

Natur weſenhaft beſitzen, mit der ganzen heiligen Dreifaltigkeit. Wir werden Kinder Gottes des Vaters; nicht als wenn er allein uns die Uebernatur mittheilte; dies thut die ganze heilige Dreifaltigkeit, da es ja ein Werk nach Außen iſt; der Vater beſitzt in der Gottheit die Natur zuerſt und zwar als ſolche, er theilt ſie dem Sohne mit: daher wird ihm auch die Mittheilung derſelben an uns per appropriationem zugeſchrieben. Wir werden ferner Mitbrüder des Sohnes der Gnade nach; und dies beſonders, inſofern ſich auch in uns die Uebernatur als intellectuelle, wie wir geſagt haben, am Eigenthümlichſten entwickelt und darſtellt in unſerer Erkenntniß Gottes, wie der Sohn die Gottheit beſitzt als deren vollkommenes unendliches Wort und die ewige Weisheit des Vaters. Wir werden endlich Tempel des heiligen Geiſtes. Denn wie dieſer das Band der Liebe zwiſchen dem Sohn und dem Vater iſt, ſo iſt er es auch, der uns eine der des Eingeborenen ähnliche Liebe zum Vater einflößt, mit ähnlichem kindlichem Vertrauen uns erfüllt, in der zärtlichſten Anhänglichkeit und Einheit uns an den Vater hinanzieht und ſo, indem er dieſe Liebe in uns nährt und unterhält, beſtändig in uns, wie in ſeinem heiligen Tempel, wohnt.

Der heil. Bonaventura drückt ſich nach ſeinem großen Lehrer Alexander von Hales ſo aus: Die Seele werde durch die Gnade eine Tochter des ewigen Vaters, eine Braut des Sohnes, ein Tempel des heiligen Geiſtes; eine Braut des Sohnes, inſofern ſie dieſem ähnlich wird und ſein Bild annimmt, nicht durch Zeugung in Bezug auf ihn, ſondern dadurch, daß er ſie, die ſchon eine Tochter des Vaters und deswegen geadelt iſt, auf's Innigſte ſich in heiliger Liebe verbindet, um ſie ſeiner Schönheit und ſeiner Reichthümer in keuſcher Umarmung theilhaft zu machen [1]). Von dieſem Standpunkte aus begreift ſich die Erhabenheit und Göttlichkeit jener myſtiſchen Verbindung und Verlobung der Seele mit Gott und namentlich mit dem ewigen Worte, welche die heilige Schrift, die Väter und Myſtiker uns in ſo erhabener Weiſe ſchildern. Nicht von Natur hat die Seele den nöthigen Adel, um eine würdige Braut des Wortes zu ſein und mit ihm jene myſtiſche, erhabene und unbegreifliche Verbindung einzugehen; ſonſt hörte die Verbindung ſchon gerade hierdurch auf, wahrhaft myſtiſch und über alles Natürliche erhaben zu ſein. So kann ſie auch durch ihre natürliche Liebe (d. h. die Liebe, welche aus ihrer Natur hervorgeht und auf deren Würde ſich gründet) nicht

1) Vergl. *S. Laurentii Justiniani* de casto connubio Verbi et animae.

fähig, viel weniger würdig genug werden, um eine ſolche innige Verbindung mit dem Sohne Gottes zu beanſpruchen. Sie muß erſt geadelt ſein; auch ſie muß erſt eine Tochter deſſelben königlichen Vaters ſein, deſſen Sohn das ewige Wort iſt, um als ſolche, mit himmliſcher Schönheit geſchmückt und zu einer höheren, edleren und freieren Liebe befähigt, dem Sohne Gottes als ihrem Bräutigam entgegenzugehen. Die Frucht dieſer keuſchen Verbindung kann nur eine innere und nur der Art ſein, daß die Seele, von dem Lichte ihres Bräutigams erleuchtet, in ſich deſſen eigenes Bild erzeugt, um in ſeine Schönheit verklärt zu werden und ſo nicht nur nicht ihre jungfräuliche Schönheit und Reinheit zu verlieren, ſondern gerade erſt zur wahren Schönheit und Reinheit aufzublühen.

e.

Uebernatürliches Bild Gottes und der Trinität.

Mit dem Geſagten hängt zuſammen, daß die Seele erſt durch die Uebernatur ein vollſtändiges Bild Gottes und der Trinität wird und dieſes von Natur nicht iſt. Die Seele iſt von Natur ein Bild der göttlichen Weſenheit. Sie iſt geiſtig, wie Gott ein Geiſt iſt, hat darum Vernunft, Erkenntniß, Wille und Freiheit, wie auch Gott als Geiſt Erkenntniß, Wille und Freiheit beſitzt. Aber die Geiſtigkeit, welche ſie von ſich hat, iſt eine ihr eigenthümliche, die zwar mit der Geiſtigkeit Gottes etwas gemein hat und auch einigermaßen eine Participation dieſes Ideals genannt werden kann, aber dennoch einen ſolchen Gegenſatz zu demſelben bildet, wie die erſchaffenen Weſenheiten zu der unerſchaffenen. So iſt auch ihre natürliche Erkenntniß und Liebe der Erkenntniß und Liebe Gottes entgegengeſetzt und ganz eigenthümlicher Art. Der Glanz der Gottheit in der ihr eigenthümlichen Reinheit und Schönheit ſtrahlt nicht in ihr wieder. Denken wir uns ein Bild eines Menſchen, das mit fremdartigen, lebloſen Mineralfarben gemalt iſt, im Gegenſatz zu einem ſolchen, welches von einem reinen und hellen Spiegel zurückgeſtrahlt wird. Im Spiegel gibt ſich das Bild in dem dem Original eigenthümlichen natürlichen Glanze und Charakter, ganz in deſſen eigenen Farben, in deſſen eigenem Lichte. Ganz anders aber iſt es mit dem durch Farben hergeſtellten Bilde. Mögen die Farben auch noch ſo künſtlich verfertigt, noch ſo geſchickt aufgetragen ſein, nie wird das ſo entſtehende Bild die Lebendigkeit und Naturfarbe des Originals ganz wiederzugeben im Stande ſein. Uebertragen wir dieſes Gleichniß auf unſeren Gegenſtand. So lange die Seele in ihrer natürlichen Geiſtigkeit bleibt, iſt ſie immer-

hin ein Bild Gottes, aber ein ſolches, welches das Göttliche nur in creatürlicher Schönheit abzuſpiegeln vermag, nicht aber auch in dem dieſem ganz eigenthümlichen, göttlichen Glanze. Iſt die Seele aber durch die Uebernatur nach Art der Gottheit geiſtig geworden, dann iſt ſie ein vollkommenes und lebendiges Bild Gottes, in dem man Gott ſelbſt zu ſehen glaubt. Wie dieſes Bild durch das der Gottheit eigenthümliche Licht gebildet worden, wird hinwiederum durch dieſes Licht die Seele auch befähigt, das Urbild in ſich ſelbſt, in ſeinem eigenen Weſen zu ſchauen und ſo förmlich in ſich zu reflectiren.

Dieſe beiden Arten der Aehnlichkeit mit Gott unterſcheiden die Väter, namentlich die griechiſchen ſehr oft. Mehrere derſelben wollen ſie auch unterſchieden finden in jenen Worten der Geneſis, in welchen geſagt wird, daß Gott den Menſchen ſchuf nach ſeinem Bild und Gleichniß. Mag man immerhin dieſe beiden Ausdrücke als ſynonyme nehmen wollen, der Sache thut es keinen Eintrag. Die Väter zogen ja dieſe Wahrheit nicht aus jenem doppelten Ausdruck; ſie wollten dieſelbe nur hineinlegen, weil ſie ihnen ſehr paſſend erſchien, um ſeinen tiefen und prägnanten Sinn erſchöpfend zu erklären. Sie lehrten, mit dem heil. Cyrillus, wie wir ſchon oben ſahen, der Menſch ſei Gott ſchon ähnlich durch ſeine Natur ſelbſt und folglich auch als Menſch; es gebe aber auch eine Aehnlichkeit mit Gott, durch welche er nicht mehr als reiner Menſch in ſeiner Natur verbleibe, ſondern, in das Bild der göttlichen Natur verklärt, gleichſam vergöttlicht werde, ſo daß er nicht mehr ſein eigenes Bild von ſich zurückwerfe, ſondern Gottes Bild durch ſich hindurch ſcheinen laſſe. Wenn aber einige das Bild Gottes in die Subſtanz der Seele, das Gleichniß Gottes in die Tugenden derſelben ſetzen, ſo darf man dieſes nicht dahin verſtehen, als wären dieſe Tugenden nur die Entwicklung der Natur und ihrer Kräfte, und nicht zugleich eine höhere Setzung, welche gleichſam eine höhere Natur in ſich ſchließt. Auf dieſe Weiſe ließe ſich allerdings in Betreff der Bedeutung jener beiden Worte ein Unterſchied machen, aber es wäre nicht der, welchen die Väter ſelbſt darin finden wollten. Sie fanden das Bild in der Natur, die wir vom Schöpfer als ſolchem erhalten, das Gleichniß aber in dem Siegel des heiligen Geiſtes, in dem Bilde der Vollendung (τελειωσις) und der Heiligkeit, in jener Geiſtigkeit, die uns eben dieſer heilige Geiſt als ſeine Gabe mittheilt, wie bald näher erklärt werden wird.

Aehnlich wie mit dem Bilde des Weſens Gottes verhält es ſich auch mit dem Bilde der Dreifaltigkeit, nur daß dieſes im

eigentlichen Sinne ſich nur in dem über ſeine Natur erhobenen Geiſt vorfindet. Die heilige Dreifaltigkeit entſteht ja in Gott gemäß der ſichern und nicht zu bezweifelnden Lehre der heiligen Schrift, der Väter und faſt aller bewährten Theologen dadurch, daß die zweite Perſon aus der erſten hervorgeht als das Wort, der Ausdruck, das Zeugniß und das Bild ihrer unendlichen Erkenntniß, in der dieſelbe ſich ſelbſt anſchaut; die dritte aber aus den beiden anderen als die Blüthe und die Frucht ihrer gegenſeitigen, unendlichen Liebe, in der ſie ſich begegnen und gegenſeitig umarmen. Das Bild der Trinität im creatürlichen Geiſte wird alſo darin beſtehen müſſen, daß ſich eben jener göttliche Proceß in dem der Erkenntniß und Liebe des creatürlichen Geiſtes abſpiegelt und wiederfindet. Einige entfernte Aehnlichkeit mit dieſem göttlichen Proceſſe liegt ſchon in jeder Thätigkeit der Seele, wo Erkenntniß und Liebe zuſammen wirken; eine weit größere findet ſich in der reflexiven Thätigkeit, in welcher die Seele aus ihrem Schooße das eigene Bild in der Erkenntniß ihrer ſelbſt erzeugt und ſich in dieſem Bilde und durch daſſelbe liebend bewegt. Eigentlich jedoch wird zu einem Bilde der Dreifaltigkeit in der Creatur erfordert, daß der ganze Prozeß in der Creatur, ähnlich wie der trinitariſche in Gott ſelbſt, die göttliche Weſenheit zum Gegenſtande und Mittelpunkte habe. Auch in ihr ſoll aus dem Schooße des Lichtes, in dem Gott ihr nahe iſt, die Erkenntniß Gottes als deſſen Bild gezeugt werden, und durch dieſes Bild die Seele in heiliger Liebe ſich mit Gott verbinden. Wenn aber nun die Seele aus dem natürlichen Lichte, mit dem Gott in ſie hineinleuchtet, deſſen Bild in ſich erzeugt, und durch dieſes ihm mit Liebe anhängt, ſo iſt da allerdings auch eine gewiſſe Aehnlichkeit mit dem trinitariſchen Proceſſe vorhanden. Dieſe wird aber erſt dann recht vollſtändig, wann Gott ſelbſt unmittelbar in ſeiner Weſenheit Gegenſtand der Erkenntniß und Liebe wird, und nur ſolche Kräfte, die nach Art der göttlichen gebildet ſind, den Proceß vollführen. Denn im trinitariſchen Proceſſe ſelbſt iſt eben die göttliche Weſenheit unmittelbar das Centrum, um das ſich derſelbe bewegt; ſie iſt unmittelbar der Gegenſtand der in demſelben ſich offenbarenden Thätigkeiten der Erkenntniß und der Liebe, und dieſe ſind nur inſofern Momente in dem Proceſſe, als ſie ſpecifiſch göttlich ſind und aus ſpecifiſch göttlicher Kraft hervorgehen. Im geſchöpflichen Geiſte alſo kann ſich ein Bild jenes Proceſſes nur dann geſtalten, wenn ſich auch in ihm ein göttliches Leben entwickelt. Wenn nämlich der Geiſt, zu göttlicher Geiſtigkeit erhoben, an der Geiſtigkeit Gottes participirt, leuchtet Gott der Vater mit

dem ihm eigenen göttlichen Lichte in ihn hinein, und ſo kann er die Weſenheit des Vaters unmittelbar in ihr ſelbſt erkennen. Hierdurch erzeugt er dann in ſich ein Wort, das die göttliche Weſenheit ausſpricht, ein Wort, das dem ſubſtantiellen Worte in der Trinität vollkommen nach ſeiner eigenen Art ähnlich iſt, ſich auf's Innigſte an daſſelbe anſchließt und es in ſich nachſpricht und abſpiegelt; weshalb denn auch in der Sprache der Väter und Theologen geſagt wird, daß die Seligen in Verbo, im göttlichen Worte, die Gottheit ſehen. Wie nun aus dem ewigen, unendlichen Worte die göttlich kindliche Liebe zum Vater und wiederum, als ſüße Frucht dieſer Liebe, der Geiſt der Liebe, der heilige Geiſt, hervorgeht, um den Sohn mit dem Vater in untrennbarer Einheit zu verbinden; ſo geht auch aus dem Worte, das der geſchaffene Geiſt jenem nachſtammelt, eine kindliche Liebe hervor, als das getreue Bild und der Abdruck von jener Liebe, welche zwiſchen Sohn und Vater beſteht, deren Terminus der heilige Geiſt iſt; eine Liebe, die unmittelbar ſich in die Weſenheit des Vaters verſenkt, die unmittelbar ſeine Schönheit und Süßigkeit verkoſtet, mit ihren kühnen Schwingen ſich bis in den Schooß des Vaters an die Seite des Eingeborenen erhebt, und ſo gewiſſermaßen ein Feuer iſt mit jenem Feuer göttlicher Liebe, deſſen Flamme der heilige Geiſt iſt.

Indem alſo in dieſer übernatürlichen, geiſtigen, gleichſam göttlichen Natur der Proceß der Erkenntniß und Liebe Gottes vor ſich geht, des Gottes, von dem ſie ſelbſt unmittelbar wie aus ſeinem Schooße ſtammt, und auf den ſie deßhalb auch ihre Erkenntniß und Liebe in der vollſten Unmittelbarkeit zurückbeziehen kann, entſteht im geſchaffenen Geiſte das vollkommenſte und eigenthümlichſte Bild jenes erhabenen und wunderbaren Proceſſes, durch den die Eine göttliche Natur in die Dreiheit der Perſonen ſich entfaltet. Aber, was noch mehr iſt, der Geiſt erkennt hier auch das Ideal, deſſen Abbildung und Darſtellung er iſt; er erkennt es jedoch nicht aus dem Bilde, das er davon in ſich trägt, ſondern unmittelbar in ſich ſelbſt. Denn durch daſſelbe Licht, durch das er das Weſen der Gottheit in ſich ſelbſt erkennt, erkennt er auch, wie dieſes einfache unendliche Weſen in jenen wunderbar harmoniſchen Proceß eingeht. Nur aus der Kenntniß des Ideals kommt er dann zum Verſtändniß des Bildes, das er davon in ſich trägt.

Wenn demnach durch das Licht der Uebernatur nicht nur ein dem trinitariſchen möglichſt ähnlicher Proceß hergeſtellt wird, ſondern derſelbe auch in ſich ſelbſt erkannt wird, ſtellt es ein Bild der Trinität in uns her, das Nichts mehr zu wünſchen übrig läßt. Die

Uebernatur bewirkt ein Bild, das gleich einem reinen Kriſtallſpiegel die heilige Dreifaltigkeit förmlich abſpiegelt und reflectirt, während ſich in allen übrigen Bildern, ſelbſt in dem des natürlichen Proceſſes, wie er im geſchaffenen Geiſte vor ſich geht, nur eine bewußtloſe, unvollkommene und entfernte Analogie derſelben vorfindet.

Nur in dieſem letzteren Sinne iſt der creatürliche Geiſt ein Bild der Trinität von Natur aus. Doch iſt zu bemerken, daß man immerhin ſagen kann, der Geiſt ſei auch inſofern ein ſolches Bild von Natur aus, als er in ſeinen dreifachen Grundmomenten natürlicher Weiſe ſchon eine Analogie mit den Momenten des trinitariſchen Proceſſes in Gott hat, und eben hierin die natürliche Empfänglichkeit (potentia obedientalis) beſitzt, vermöge deren er in ſeiner abſolut höchſten Vollendung ein vollſtändig ausgeprägtes Bild der Trinität, wie wir eben beſchrieben haben, werden kann. Nur in dieſem Sinne ſagt auch Auguſtinus, daß die Seele ihrer Natur nach ein Bild der Trinität ſei. Denn er bringt ſeine große Unterſuchung über die Art und Weiſe, wie der Geiſt das Bild der Trinität ſei, dadurch zum Abſchluſſe (im L. 14. de Trinitate), daß er das eigentlich vollkommene Bild nur in den Zuſtand der übernatürlichen ſeligen Anſchauung und Liebe Gottes hineinlegt und alle übrigen Bilder als unvollkommen und ungenügend bezeichnet.

f.

Uebernatürliche Geiſtigkeit.

Unmittelbar an dieſes Verhältniß zu den göttlichen Perſonen, in welches wir durch die Uebernatur treten, ſchließt ſich an die namentlich bei den griechiſchen Vätern entwickelte Lehre über die verſchiedene Art und Weiſe, wie die göttlichen Perſonen secundum appropriationem dazu mitwirken, unſere Natur zur Theilnahme an der göttlichen zu erheben, und wie ſie ſelbſt in dem geſchaffenen Geiſte ihre Wohnung nehmen. Dabei wird dann ebenfalls die Lehre von der Sendung (missio) der göttlichen Perſonen in unſer Inneres, beſonders die durch Petavius ſo ſehr angeregte Frage von der ſubſtantiellen Inwohnung, die dem heiligen Geiſte perſönlich und nicht nur per appropriationem eigen ſein ſoll, zur Sprache kommen müſſen. Denn der heilige Geiſt iſt vorzüglich jene göttliche Perſon, welche uns in der heiligen Schrift und bei den Vätern als der Urheber und der Grund der Gnade erſcheint; er iſt es, der auch vorzugsweiſe in uns wohnt, ja deſſen Name oft ganz mit dem durch ihn in uns bewirkten höheren Lebensprincipe identificirt wird.

In dieſem Punkte herrſcht bei Vielen große Verwirrung; ich hoffe Etwas zur Hebung derſelben beizutragen, wenn ich eine nominelle und reelle Analyſe der hier vorzüglich in Betracht kommenden Begriffe, ſo gründlich und allſeitig es nur immer geſchehen kann, zu geben verſuche. Beſonders ſind hier die beiden Begriffe, welche den Namen des heiligen Geiſtes beſtimmen: „Geiſt“ und „Heiligkeit“, in Betracht zu ziehen. Da dieſe beiden Ausdrücke auch für die weitere Erklärung des Uebernatürlichen von nicht geringerer Bedeutung ſind, wie ſchon öfter angedeutet wurde, werden wir hier Gelegenheit finden, endlich dieſelben gründlich und allſeitig zu erörtern und dadurch die beiden Haupteigenſchaften der Uebernatur: die wahre Geiſtigkeit und die göttliche Heiligkeit nach Gebühr zu erklären.

Geiſt bezeichnet ſeiner erſten Bedeutung nach eine luftförmige Subſtanz (Gas, holl. Goſt). Das lateiniſche spiritus und das griechiſche πνεῦμα haben dieſe Bedeutung offenbar, heben aber dabei ſtark hervor, daß dieſes Gas oder dieſe Luft ſelbſt in Bewegung ſei und zugleich andere Körper bewege[1]). Unſer deutſches „Geiſt“ hat zwar dieſe Schattirung nicht ſo ausdrücklich in ſeiner Etymologie; jedoch nimmt es dieſelbe ebenfalls an. Mit Rückſicht auf dieſe Schattirung nun bezeichnet spiritus und πνεῦμα weiterhin auch den Hauch der Luft, der in lebenden Weſen ſtattfindet und ein Zeichen des Lebens, zum Theil auch ein organiſches Moment deſſelben (die ſogenannten Lebensgeiſter) iſt; und ebenſo jenes geſteigerte heftige Aus- und Einathmen, welches in Folge heftiger Gemüthsbewegungen im Menſchen hervorgerufen wird (z. B. spiritus irae). Auf dieſe Weiſe hat ſich der Begriff von Geiſt verallgemeinert, und wird das Wort auf die Bewegungen des Gemüthes ſelbſt, auf die Affecte, und vorzüglich auf den erſten aller Affecte und Regungen, auf die Liebe, übertragen. Man bedient ſich deſſelben ſogar zur Bezeichnung der Lebensbewegung in rein immateriellen Weſen (wie in den Engeln, in Gott), welche ſich nicht in der Erregung der körperlichen spiritus kundgibt und nur eine innere bleibt.

Hält man dieſes Moment der Bewegung in der Bedeutung des Wortes „Geiſt“ genau feſt, kann es natürlich zunächſt nicht die Subſtanz oder Natur einer Sache bezeichnen. Wir werden nicht ſagen, die Sache ſei ein Geiſt, oder geiſtig, vielmehr, in derſelben

1) Vergleiche *Didacus Ruiz*, de Trinitate Disp. De nomine primo Spiritus Sancti.

ſei ein Geiſt, ſie habe einen Geiſt, nämlich überhaupt ein Streben, eine Tendenz, eine Zweckbeziehung. Inſofern ſprechen wir denn von einem Geiſte (nämlich einer Zweckbeziehung, einer Bedeutung ꝛc.) ſelbſt bei lebloſen Dingen oder gar bei abſtracten Gedanken. Nach dieſer Analogie ſagen wir, zwei Menſchen ſeien eines Geiſtes, inſofern ſie eine gemeinſchaftliche Bewegung nach einem Ziele haben und in allen ihren Beſtrebungen und Wünſchen harmoniren; — zuweilen ſagen wir auch, ſie ſeien ein Geiſt, inſofern ſie durch gegenſeitige Liebe einander entgegenkommen, einer in dem anderen durch Erkenntniß und Liebe ſich bewegt und lebt. (vergl. Thom. Summa 1, 2. q. 28.)

Nun nennen wir aber spiritus nicht nur die Bewegung ſelbſt, ſondern vorzüglich auch das active bewegende Prinzip, inſofern es ſelbſt in einem Zuſtande der Tendenz iſt, und ſo ſprechen wir von einem belebenden Geiſte im Menſchen. Auf der anderen Seite aber bezeichnen wir damit das durch die Spiration in Bewegung Geſetzte oder auch das durch Bewegung Bewirkte, und auf dieſe Weiſe ungefähr bezeichnet Geiſt oder spiritus die dritte Perſon in der Gottheit, welche als der Hauch der Liebe, in der Vater und Sohn ſich ineinander bewegen, hervorgeht. Sie iſt *Spiritus* in Gott allein und beſonders, weil ſie ſpirirt iſt, oder durch Spiration hervorgeht. Die beiden anderen Perſonen, welche zuſammen als ein principium spirans auftreten, können nach dieſer Analogie nicht *spiritus* genannt werden, weil ſie nicht ſpirirt ſind. Sie verhalten ſich auch nicht ſo zum heiligen Geiſte, wie der Geiſt als bewegendes Prinzip im Menſchen zu dieſem ſelbſt und zum Körper. Denn der heilige Geiſt iſt gewiſſermaßen die Bewegung der Liebe in Gott ſelbſt, genauer deren Wirkung und Hauch, das Reſultat der Bewegung, und nicht ſo ſehr etwas in Bewegung Geſetztes. Daher legt man auch dem heiligen Geiſte alles das bei, was durch die Liebe Gottes gemacht und bewegt wird. Ihm ſchreibt man deßhalb bei der Schöpfung die Bewegung der Dinge nach ihrem Ziele und den Impuls zum Leben in den lebendigen Weſen zu; namentlich aber alles Das, was eine beſondere Wirkung der Liebe Gottes iſt, (wie die Vergebung der Sünden ꝛc.) und wiederum alle jene Gaben, die mit ſeinem eigenthümlichen Charakter Aehnlichkeit haben, alſo gerade die Liebe in den Geſchöpfen, und beſonders jene Liebe, die in keiner Creatur aus ihrer Natur entſpringen kann, ſondern unmittelbar aus der Gottheit, der Quelle der ewigen und höchſten Liebe, herfließen muß.

Aber «spiritus» (oder Geiſt) nennen wir die luftförmige Subſtanz nicht nur gerade, inſofern ſie ſich und andere bewegt oder ſelbſt bewegt wird; wir nennen ſo auch einfach die Subſtanz an ſich ihrer Weſenheit nach. Und ſo können wir das Bild dieſer Subſtanz nach einem anderen, von dem vorhergehenden anſcheinend ganz unabhängigen Geſichtspunkte durch Analogie auf andere Gegenſtände anwenden. Wir können z. B. an der Subſtanz, die wir Geiſt nennen, die Subtilität, die Feinheit, welche alles Kraſſe und Schwere von ihr ausſchließt und ſie für das Licht empfänglich macht, ſowie ihre darauf begründete Unerreichbarkeit für unſere Sinne betrachten. Nach dieſer Analogie werden wir dann metaphoriſch jene Subſtanzen Geiſt nennen, welche gänzlich aller materiellen Kraſſität und Schwerfälligkeit entbehren, die eben darum auch unſeren Sinnen entzogen ſind, eine Empfänglichkeit für das Licht der intellectuellen Erkenntniß und eine Freiheit der Thätigkeit beſitzen, wie ſie nur dort ſtattfinden kann, wo alle Bande der Schwerfälligkeit gelöſt ſind.

Dieſe Analogie iſt wirklich da; aber es iſt von beſonderer Wichtigkeit, zu beachten, daß ſie von der vorherigen nicht getrennt werden darf. Denn die Subtilität der Gaſe enthält eben den Grund, weßhalb ſie überhaupt leicht beweglich, weßhalb ſie auch elaſtiſch ſind und ſo ſelbſt eine große Bewegungskraft ausüben können. So ſteht überhaupt die Stärke und Fülle wahrer Bewegung und Bewegbarkeit in einem Weſen in Proportion mit der metaphyſiſchen Subtilität, d. h. der Einfachheit des Weſens, und namentlich der Freiheit von allem Materiellen und Potenziellen, welches in der ontologiſchen Ordnung die Craſſität und Schwere der Weſen ausmacht und ihre freie, höhere Thätigkeit und Bewegung ſchmälert. Daher nennt man die immateriellen Subſtanzen Geiſter, weil ſie in ihrem Weſen frei von der beſchwerenden Materie und ſomit einfach und ſubtil, wie auch überſinnlich, für das höhere und reine Licht der intellectuellen Erkenntniß empfänglich ſind, eine freie, an die Materie nicht gebundene Thätigkeit ausüben können und endlich eine Fülle von Bewegung und Bewegungskraft in ſich tragen. Dieſe Geiſtigkeit eines Weſens kann, wie ſchon bemerkt worden, eine höhere und eine geringere ſein, je nachdem die Einfachheit und Gediegenheit des Weſens eine mehr oder minder von allen beſchwerenden Elementen reine iſt. Die reinſte und vollkommenſte Geiſtigkeit findet ſich nur in Gott; denn nur in ihm hört alles Potenzielle, und damit alles quasi Materielle im Weſen

auf; nur er iſt daher höchſt einfach und höchſt unſichtbar, höchſt intellectuell und höchſt thätig in der reinſten Bewegung. So ſupponirt in Gott der *Spiritus* spiratus als vollkommenſte und reinſte Bewegung einen *Spiritus* spirans als vollkommene und reinſte Subtilität, d. h. Einfachheit und Gediegenheit des Seins, und obwohl der heilige Geiſt Geiſt iſt als bewegter Hauch, könnte er doch nicht in dieſer Weiſe Spiritus oder Geiſt ſein, wenn nicht das ſpirirende Prinzip in der anderen Weiſe geiſtig wäre.

Aus dem bisher Geſagten können wir nun zuerſt für unſere Sache ſchließen, daß der Ausdruck, ein Geiſt mit Gott werden, nach der zweiten Analogie eine ganz andere Bedeutung hat, als nach der erſten. Nach der zweiten bedeutet er: die Geiſtigkeit Gottes in ſich aufnehmen, ſelbſt geiſtig werden durch die Kraft der Gottheit nach ihrer Art, ähnlich wie das Eiſen, in einen feurigen Körper gelegt, ſelbſt feurig und ein Feuer mit ihm wird, ohne daß jedoch ſeine Subſtanz mit dieſem ſich identificire, Eins werden alſo in der phyſiſchen Geiſtigkeit. Nach der erſten Analogie hingegen werden zwei ein Geiſt, wenn ſie ſich begegnen und ſich einigen in der Bewegung der Liebe oder nach einem und demſelben Ziele hinſtreben. Beide Analogieen ſind wohl zu unterſcheiden, und deſto mehr auseinanderzuhalten, weil in der Wirklichkeit regelmäßig ein Wechſelverhältniß zwiſchen beiden vorhanden iſt.

Durch dieſes könnte man veranlaßt werden, die eine in der anderen, und ſo unſere phyſiſche Einheit mit Gott in der moraliſchen aufgehen zu laſſen. Wenn dieſes geſchähe, verlöre auch die moraliſche Einheit ihren hohen, unſchätzbaren Werth. Denn auch die Einheit des Geiſtes als gegenſeitige Liebesverbindung iſt nur dadurch als eine innige und vollſtändige möglich, daß diejenigen, die ſich einigen ſollen, durch ihre geiſtige Natur und Beſchaffenheit in der innigſten Verwandtſchaft ſtehen. Wir müſſen daher in dieſer Sache wieder bemerken, was wir früher von dem kindlichen Verhältniſſe des Kindes zum Vater geſagt haben. Wie das Verhältniß kindlicher Liebe ſich nur auf die Abſtammung vom Vater, oder die Adoption gründen kann, ſo muß auch die volle Einheit des Geiſtes mit Gott in der Liebe ſich auf eine ſonſtige Einheit durch Verwandtſchaft und Aehnlichkeit gründen.

Aber dieſe Unterſcheidung der verſchiedenen Nüancen, die in dem Worte Geiſt liegen, inſofern es nämlich die Natur eines Weſens, oder eine Bewegung und ein Streben deſſelben ausdrückt, iſt noch in anderer Hinſicht zu beachten. Geiſt, spiritus, kann an ſich

jede Bewegung bedeuten, möge ſie in dem animaliſchen oder dem geiſtigen Theile des Menſchen ſtattfinden, ja ſelbſt jene Bewegungen, die das Sinnliche und Materielle zu ihrem Zielpunkte haben und ſogar den Geiſt aus ſeiner Sphäre in die ſinnliche herabziehen. So ſprechen wir von einem Geiſte der Unzucht, der Unmäßigkeit, der Lüſternheit u. ſ. w., ſetzen aber immer das Ziel der Bewegung als ihre nähere Beſtimmung hinzu. So wäre alſo nicht jeder Geiſt geiſtig, weil nicht jeder aus dem Geiſte kommt und zum Geiſte hinführt; ſo gibt es Geiſter des Fleiſches. Geiſtig iſt eigentlich nur jene Bewegung, die aus dem Geiſte kommt, der Natur des Geiſtes entſpricht und zum Geiſte als Ziel zurückführt. Wie nun der Menſch von Natur einen Geiſt hat, ſo hat er auch durch ſeine geiſtige Natur ein geiſtiges Streben, welches dem fleiſchlichen geradezu entgegengeſetzt iſt. Der Geiſt als höhere Subſtanz im Menſchen verlangt ſeiner Natur gemäß (Röm. 7.) gegen das Fleiſch und ſtrebt darnach, über das Fleiſch zu herrſchen, wenngleich er der Ueppigkeit deſſelben gegenüber ſo ſchwach iſt, daß er, um es ſicher zu beſiegen, der Unterſtützung eines höheren Geiſtes bedarf. Denn der menſchliche Geiſt iſt ein ſolcher nur als Geſchöpf und Bild des höchſten, reinen Geiſtes; wenn er nach ſeiner Natur lebt, thut er dies doch nur nach dem Geſetze und durch die Kraft, die er in ſeiner Natur von dem ſchöpferiſchen Geiſte erhalten hat, weßhalb auch dieſer die Natur beſtändig erhält, ihre Mängel ausfüllt und ihrer Schwachheit nachhilft.

In der gegenwärtigen Ordnung der Dinge ſoll nun aber unſer Geiſt nicht nur nach ſeiner eigenen geiſtigen Natur leben und ſich bewegen, ſondern nach der höheren Geiſtigkeit der göttlichen Natur, die ihm mitgetheilt worden iſt oder mitgetheilt werden ſoll. Deßhalb iſt auch ſeine geiſtige Bewegung nicht eine in ſeiner Natur liegende, die von Gott durch die Natur und den ſchöpferiſchen Act in ihn gelegt wurde, ſondern es iſt eine in höherer Weiſe geiſtige Bewegung, welche der Uebernatur und der Theilnahme an der göttlichen Natur im Menſchen entſpricht: folglich eine Mittheilung jener Bewegung des göttlichen Lebens, die ſich in dem heiligen Geiſte erfüllt. Dies iſt der Grund, warum „geiſtig ſein in der Liebe und Begierde“ oder „ein geiſtiges (geiſtliches) Leben führen“ in chriſtlichem Sinne etwas ganz Anderes bedeutet, als einen einfachen Gegenſatz unſerer geiſtigen Triebe zu denen der Sinnlichkeit. Geiſtig ſein in unſerem Streben und Leben heißt im chriſtlichen Sinne ſo viel, als getrieben werden vom heiligen Geiſte, d. h.

erfüllt werden mit einer Liebe, die unmittelbar derjenigen ähnlich ist, aus welcher der heilige Geist hervorgeht, und die er selbst ist. Es heißt leben und sich bewegen in einer göttlichen Liebe, einer solchen nämlich, wie sie aus unserer nach göttlicher Art vergeistigten Natur entspringt; in einer Liebe, die uns nicht wie immer zu geistigen Dingen anzieht, sondern auf den reinsten Geist, die Gottheit selbst, unmittelbar hingeht und uns in dieselbe verklärt. Diese Geistigkeit stellt der Apostel im Briefe an die Römer der Begierlichkeit des Fleisches gegenüber; er bezeichnet sie als diejenige, welche uns als Kindern Gottes eigenthümlich ist, als die, durch welche uns der Geist Christi des Sohnes Gottes gewissermaßen eigen wird, und seine geistigen Bewegungen und Begierden auch unsere geistigen Bewegungen und Begierden werden, so daß wir in dieser Weise ein Geist mit dem heiligen Geiste werden, und der Geist Gottes und Christi auch unser Geist wird.

Diese Geistigkeit, welche die Natur unseres Geistes erhebt, ist zugleich die entsprechende Aushülfe und Stärkung für denselben, durch die er die Herrschaft über den Geist der Fleischeslust gewinnen und behaupten soll; nicht als wenn der Sieg unseres Geistes über das Fleisch absolut nur durch eine Erhebung desselben zu einer höheren Geistigkeit erreicht werden könnte, sondern weil in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge der Geist thatsächlich eben nicht zu seiner natürlichen, sondern zur übernatürlichen Geistigkeit berufen ist und darum zunächst nur für diese von Gott Hülfe und Beistand zu erwarten hat.

Von dem eben angegebenen Standpunkte aus erklärt sich, wie die heilige Schrift, und noch viel deutlicher und energischer die Väter der ersten Jahrhunderte den sinnlichen (resp. natürlichen) und den geistlichen Menschen, den animalis homo und den Spiritalis homo unterscheiden.

Vom natürlichen Standpunkte aus ist animalis homo der Mensch, welcher zwar auch die geistige Natur hat, aber doch nicht nach derselben lebt, vielmehr sich mit seinem Geiste seiner animalischen Natur hingibt. Spiritalis homo aber ist der, welcher seiner geistigen Natur gemäß (dann aber auch nach Gott, als dem Vorbilde und Gesetzgeber aller geistigen Naturen) lebt und nur das ihr Entsprechende begehrt, die animalische aber dieser ganz unterordnet, so daß nicht sie, sondern der Geist den Mittelpunkt des ganzen Lebens bilde. Hier ist der homo animalis der thierische und sündhafte Mensch im Gegensatze zum weisen und tugendhaften; er

bezeichnet immer etwas Böſes, das an ſich unbedingt alles geiſtig Gute ausſchließt.

Man kann auch von demſelben Standpunkte aus, nach dem Vorgange des Apoſtels, den Einen Menſchen wie in zwei Menſchen theilen, inſofern zwei Theile in ihm ſind, gewiſſermaßen zwei Naturen, die ſich geltend machen, und jede die ganze und allein berechtigte Natur zu ſein ſtrebt. Dann iſt der thieriſche Menſch nichts eigentlich Sündhaftes, ſondern enthält nur eine Neigung zur Sünde, wie auch der geiſtige Menſch noch nicht die Tugend und Gerechtigkeit ſelbſt, ſondern bloß die Anlage und das Streben darnach iſt.

In beiden Fällen iſt jedoch der geiſtige Menſch nicht das, was die heilige Schrift und die heiligen Väter uns unter dieſem Namen vorſtellen. Bei dieſen iſt der geiſtige Menſch der mit dem Geiſte Gottes erfüllte, von ihm durchglühte und getriebene, von ihm belebte und gehobene Menſch, der kraft dieſer göttlichen Bewegung nicht mehr nach ſeiner eigenen geiſtigen Natur, ſondern nach Art der ihm mitgetheilten göttlich geiſtigen Natur lebt.

Dies geht auf das Klarſte hervor aus der ſchönen Stelle (1 Cor. 2. Ende), wo der Gegenſatz des homo Spiritalis und animalis beſonders hervorgehoben und auf's ſchärfſte beſtimmt wird. Spiritalis homo iſt da der Menſch, qui accipit *Spiritum Dei;* der den Geiſt Gottes (den Lebenshauch des Vaters und des Sohnes) empfängt, und zwar ſo, daß er dadurch ein dem göttlichen analoges geiſtiges Leben habe. Der heilige Geiſt belebt und bewegt hier den geiſtigen Menſchen nicht ſo, wie er alle natürlichen Dinge belebt und bewegt; in dieſen bringt er das ihnen eigenthümliche Leben hervor; in der Heiligung theilt er das ihm ſelbſt eigenthümliche Leben mit. Denn dadurch, daß der Menſch des Geiſtes Gottes theilhaft wird, wird er auch in das Innerſte der Gottheit und ihre Geheimniſſe eingeführt durch eine Erkenntniß, von welcher der Apoſtel gerade vorher geſagt hatte, daß ſie nur Gott und ſeinem Geiſte, alſo keinem anderen Geiſte, natürlich ſei. Der homo Spiritalis iſt alſo geiſtig oder geiſtlich nicht dadurch, daß er nach ſeiner eigenen geiſtigen Natur, ſondern dadurch, daß er, der höchſt geiſtigen Natur Gottes theilhaft geworden, eben ſo lebt und ſich bewegt, wie Gott ſeiner eigenen Natur gemäß im heiligen Geiſte lebt und ſich bewegt, mit einem Worte dadurch, daß der Menſch nicht durch ſeinen, ſondern durch den Geiſt Gottes lebt.

Dieſem Spiritalis homo gegenüber kann nun der animalis ent-

weder als conträrer, oder als einfach contradictorischer Gegensatz auftreten. Im ersten Falle bezeichnet animalis homo den Menschen, der überhaupt nicht nach dem Geiste, sondern nach dem Fleische lebt, oder, wenn der Ausdruck sich auf einen Theil der menschlichen Natur beziehen soll, denjenigen Theil, welcher bloß nach dem Sinnlichen und Materiellen hingeneigt ist.

Als rein contradictorischer Gegensatz zu jener übernatürlichen Geistigkeit kann aber auch der höhere geistige Theil der menschlichen Natur, und der Mensch, der nach diesem als dem vorherrschenden lebt, noch immer animalis genannt werden. Und zwar erstens, weil der geistige Theil im natürlichen Menschen nie ganz aus eigener Kraft den sinnlichen und den materiellen so ganz beherrschen und durchdringen kann, daß er sich dem geistigen ganz unterwerfe, conformire und so selbst geistig werde. Wenn also auch der Mensch seinem geistigen Prinzipe gemäß handelt und dieses nicht von dem unteren sinnlichen beherrschen läßt, ist er doch immer einigermaßen in den Schwächen und Mängeln des animalischen Lebens gefangen, in der Schwäche des Fleisches, deren Wirkung die Begierlichkeit und die endliche Auflösung der Natur, der Tod, ist. Nur durch die verklärende und erhebende Kraft einer höheren geistigen Natur wird der Geist des Menschen geistig genug, um auch das Fleisch mit seiner Kraft zu durchdringen und es selbst geistig zu machen. Diese Anschauung tritt öfter bei den ersten Vätern Irenäus, Methodius, Justinus u. a. hervor, wenn sie den Menschen ohne den heiligen Geist nicht geistig (πνευματικος), sondern animalisch nennen.

Aber noch etwas Anderes gesellt sich in ihrer Anschauung dazu. Die ersten Väter betrachten Gott wegen seiner eminenten Geistigkeit allein als die wahrhaft geistige Natur, und demgemäß sehen sie auch in den geschaffenen Naturen nur das als reine und wahre Geistigkeit an, was der vollste Abglanz der göttlichen ist. Diese Anschauung nimmt bei Manchen den Anschein, als ob keine geschaffene Natur als rein geistig, d. h. ganz immateriell gedacht werden könne. Allein wir müssen bedenken, daß diese Väter nicht den philosophischen und analytischen Begriff von Geist im Auge hatten, wie wir ihn aus der Beobachtung unseres Geistes in seinem natürlichen Zustande bilden, sondern das Ideal der Geistigkeit, wie es ihnen der christliche Glaube in Gott vorstellte und als ein für die Creatur durch ihre Verklärung zu erreichendes Ziel bezeichnete. Diesem gegenüber erschienen alle Creaturen, selbst die rein geistigen, als gleichsam materiell wegen ihrer Potenzialität, in sich selbst abgeschlossen, fern

von Gott, wie Finſterniß im Verhältniß zu ſeinem Lichte, wie ſterblich im Vergleich zu ſeiner Unſterblichkeit, wie ſündhaft im Gegenſatz zu ſeiner Heiligkeit, welche auch die Möglichkeit zu ſündigen weſentlich ausſchließt. Demgemäß verhält ſich auch der reine Geiſt zu Gott ähnlich, wie der in die Schwächen des Fleiſches und des animaliſchen Lebens eingegangene Geiſt oder gar die thieriſche, rein animaliſche Seele zum reinen Geiſte. Er iſt ein animaliſches Weſen, im Verhältniß zur eminenten Geiſtigkeit der göttlichen Natur[1]).

Dieſes animaliſche Sein des Menſchen in dem beſagten doppelten Sinne iſt nichts eigentlich Böſes, nicht gegen ſeine Natur, da es ja ſeine Natur ſelbſt iſt. Es iſt nur eine Unvollkommenheit als Mangel höherer Vollkommenheit (was Leibniz das malum metaphysicum nannte), auf die ſich aber gerade das eigentliche Böſe und Uebele gründet, da deſſen Möglichkeit in ihr gegeben iſt. Ja es liegt, wenn man den Menſchen in ſeiner ganzen Natur, alſo mit ſeiner vernünftigen Seele und der Sinnlichkeit zugleich der übernatürlichen Geiſtigkeit gegenüber auffaßt, auch eine gewiſſe Neigung zum Böſen darin. Und weil dieſe darin liegt, und andererſeits die Neigung zum Guten, welche ebenfalls darin eingeſchloſſen iſt, in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge nicht rein und ſelbſtſtändig in ihrer Sphäre zu einer vollkommenen Entwicklung gelangt, wurde dieſe letztere von jenen erſten Vätern wenig in Betracht gezogen. Denn dieſe mehr wiſſenſchaftliche als praktiſche Frage, welche für den Analytiker von der größten Bedeutung iſt, hatte wenig Reiz und Wichtigkeit für jene, welche das Chriſtenthum in ſeiner praktiſchen Wirklichkeit und Bedeutung mit dem lebhafteſten Enthuſiasmus und in mehr intuitiver Weiſe (nach Platoniſcher Art) auffaßten. Daher kommt es, daß ſie den geiſtigen Theil des Menſchen, ſeine innere und ihm von Natur eigenthümliche Entwicklung nicht berückſichtigten und ihn nur als gleichſam indifferent in die Mitte ſtellten zwiſchen den Zug des göttlichen Geiſtes nach oben und den Zug des Fleiſches nach unten. Dem Zuge des Fleiſches nach unten kann er von Natur folgen, weil er darin die Macht der Freiheit hat: nach oben aber kann er nicht ſtreben, ohne von Gott in höherer Weiſe geiſtig gemacht und angezogen zu ſein. Von dem angegebenen Standpunkte aus bezeichnen daher die Väter als die dem Geiſte Gottes entgegengeſetzte Entwicklung unſeres

1) Ueber dieſen Gegenſtand vergleiche namentlich Irenäus im fünften Buche in den erſteren Kapiteln.

Geiſtes nur die auf das Sinnliche und das Böſe gerichtete, und ſtellen das animaliſche, d. h. natürliche Sein des Menſchen nicht in ſeinem Weſen, wo es nur negativ dem göttlich Geiſtigen entgegengeſetzt iſt, ja ſelbſt eine gute und geiſtige Entwicklung in ſeiner Art haben kann, ſondern in ſeiner animaliſchen und nach unten gekehrten Entwicklung dem göttlich Geiſtigen als conträr gegenüber.

Auf dieſe Weiſe begreift ſich, wie ſie auf der einen Seite die Natur ohne den heiligen Geiſt nur als nach dem Sinnlichen und Böſen ſtrebend, und doch auf der anderen den heiligen Geiſt und die von ihm verliehene Geiſtigkeit als zu der in ſich vollendeten Natur, die ja ſchon in ſich geiſtig war, hinzutretend denken konnten. Eben die Thatſache, daß ſie die menſchliche Natur als ſolche ohne den heiligen Geiſt als in ſich nach ihrer Art weſentlich vollendet dachten, muß uns überzeugen, daß weder die Natur ohne die vom heiligen Geiſte zu empfangende Geiſtigkeit im wahren Sinne materiell ſein würde, noch auch dieſe die natürliche, d. h. der Natur an ſich zukommende ſei.

Die höhere Geiſtigkeit des homo spiritualis ſchließt in der Idee der Väter von ſeinem Geiſte in höherer Weiſe in jeder Beziehung alle die Mängel und Schwächen aus, worin das eigentlich animaliſche Leben auch dem natürlich geiſtigen nachſteht. Solche ſind die Vielheit, Zerſplitterung und Auflösbarkeit des Lebens, die Finſterniß, durch die es in ſeiner Erkenntniß bloß auf das Materielle gerichtet iſt und für eine höhere Ordnung der Dinge ganz blind bleibt; die Niedrigkeit der Liebe und des Begehrens, das zunächſt und vorzüglich auf ſich ſelbſt und die zur ſinnlichen Ordnung gehörenden Dinge gerichtet iſt und allen Sinn für etwas Höheres ausſchließt. Der creatürliche Geiſt in ſich iſt dagegen ſchon nicht mehr ſo ſehr in ſeinem Leben entäußert und zerſplittert, nicht mehr auflösbar und ſterblich; er hat in ſich Licht für geiſtige Dinge und ſtrebt an ſich auch nicht nach materiellen, ſondern nach geiſtigen Vorzügen und Gütern. Nichts deſto weniger iſt er unvollkommen und gleichſam materiell im Verhältniſſe zu der göttlichen Natur. Die Unſterblichkeit und Einfachheit des Geiſtes iſt bloß ein Schatten von jener göttlichen Unſterblichkeit und Einfachheit, ſo lange ſie bloß auf ſeiner Natur beruht und nicht auf eine beſondere Weiſe mit der Gottheit in Verbindung gebracht wird, damit dieſe die Strömung ſeines Lebens aufhalte und ihn aus ſeiner natürlichen Vielheit in ihre Einheit hinaufziehe. Wenn ihm auch eine ununterbrochene Dauer natürlich iſt, iſt doch ſein Leben.

nicht ein über allen Zeitfluß so erhabenes, in einem Augenblicke, in einem Acte die Fülle langer und vielfacher Entwicklung beschließendes, wie das göttliche ewige und Eine Leben, welches in einem Acte alle Thätigkeit umfaßt, in dem einen einfachen Acte seiner Anschauung virtuell die Vollkommenheit unendlicher Acte umschließt. Es ist hingegen nur sterbliches und zerstreutes Leben. Jenes Licht der Vernunft ist Finsterniß im Vergleich mit dem göttlichen Lichte, und gerade das erhabenste geistige Object ist für den geschaffenen Geist in unzugänglichem Lichte verborgen. (Animalis homo non percipit, quae sunt Spiritus Dei.) Er liebt das geistig Gute und Schöne von Natur, aber nur in einem beschränkten Kreise, nur in seiner nächsten Umgebung, indem er Alles auf sich selbst gewissermaßen, wie zu einem Mittelpunkte, herabzieht, ohne sich mit freiem Fluge in die Höhe schwingen und, sich selbst ganz ausziehend, in die Tiefen der Wonne der Gottheit versenken zu können. Alle diese Unvollkommenheiten, die den creatürlichen Geist in ein ähnliches Verhältniß zu Gott stellen, wie es das animalische Leben zum natürlichen geistigen hat, werden aufgehoben durch jene höhere Geistigkeit, die dem Geiste durch die Participation der göttlichen Natur zu Theil wird. Diese verleiht ihm eine Einfachheit und damit Unsterblichkeit in höherem Sinne, das ewige Leben; Licht und Klarheit in höherem Grade nach Art der Gottheit; Freiheit und geistiges Streben in der höchsten Bedeutung dieses Wortes. So wird erst, nach der Lehre jener ersten Väter, der Geist wahrhaft geistig, d. h. einfach und unsterblich, intelligent und frei, indem er über seine eigene quasi Materialität erhoben und der Geistigkeit Gottes, die allein Geistigkeit im wahrsten und vollsten Sinne des Wortes ist, theilhaft gemacht wird [1]).

---

1) Das ewige Leben, das wir erwarten, heißt in christlichem Sinne nicht eben deßhalb ewiges Leben, weil es überhaupt nicht aufhört. Dies würde auch in der natürlichen Seligkeit der Fall sein. Es heißt so vielmehr, weil es eine Theilnahme ist an dem absolut ewigen Leben der ewigen Gottheit, in die sich der Geist ganz versenkt. So erlangt die Seele durch die Uebernatur auch die höchste Einheit in ihrem übernatürlichen Leben, da sie nicht nur alle verschiedenen Thätigkeiten auf ihr Eines Ziel zurückführt, wie die Natur, sondern im Zustande der Vollkommenheit und sinnlichen Seligkeit nur aus und in der Verbindung mit der göttlichen Einheit durch deren unmittelbare Anschauung und Liebe ihre Thätigkeit auf andere Gegenstände erstreckt. Denn die Seligen erkennen Alles in und aus und durch Gott, wie die Heiligen die Dinge nicht so sehr wegen ihrer eigenen natürlichen Güte, als nur in und durch Gott lieben.

Was wir hier in so scharfen Gegensätzen entwickelt haben, findet sich natürlich im Allgemeinen bei den Vätern der ersten Jahrhunderte, welche namentlich gegen die Gnostiker in ihren verschiedenen Phasen kämpften, nicht so genau bestimmt. Aber ein Jeder muß einsehen, daß hierin eben der Geist jener Lehre in wissenschaftlicher Schärfe wiedergegeben ist, was auch einläßlicher im Einzelnen nachgewiesen werden könnte, wenn es nicht gegen den Zweck gegenwärtiger Arbeit wäre.

Die Auswirkung dieser höheren Geistigkeit in uns wird nun in der heiligen Schrift, wie auch von den Vätern secundum appropriationem dem heiligen Geiste in der Gottheit zugeschrieben. Diese appropriatio kann auf doppeltem Grunde beruhen. Wenn man die Geistigkeit, die wir erlangen, formell auffaßt als geistigen Sinn und geistiges Streben, als Bewegung nach dem Geistigen, und folglich als unsere geistliche Lebensentwicklung, wird sie dem heiligen Geiste zugeschrieben secundum similitudinem characteris hypostatici, wodurch er selbst der substantielle Terminus der Liebesbewegung zwischen Vater und Sohn ist. Und dann kann man nicht nur sagen, daß er jene Geistigkeit gibt, sondern auch, daß er in derselben sich selbst (nicht den Vater und den Sohn) in seiner *participatio* und *imitatio* schenkt und als das Prinzip und die Regel unserer Bewegung auch gewissermaßen unser Geist wird. Nimmt man aber die Geistigkeit als den ganzen erhöhten Zustand unserer Natur, als die Uebernatur selbst, dann ist es eigentlich der Vater in der Trinität, welcher sie besonders besitzt und sie uns gibt, indem er uns seiner Natur theilhaft macht. Aber er gibt sie uns im heiligen Geiste, weil er sie durch die Liebe gibt, und zwar durch die höchste Liebe, mit der er die eigensten, innersten Güter der Gottheit nach Außen ausgießt. Auch ist der heilige Geist besonders die innere Bewegung der göttlichen Geistigkeit in sich selbst, und so muß eben er dieselbe auch nach Außen überleiten und mittheilen, wie auch die Creatur zu derselben durch ihre Bewegung hinaufziehen. In dieser zweiten Beziehung gibt also der heilige Geist nicht sich selbst, sondern er gibt das Licht des Sohnes und die Natur des Vaters.

Dies führt uns darauf, näher zu erklären, wie es zu verstehen sei, wenn die Väter und selbst die heilige Schrift den heiligen Geist gewissermaßen als die formelle Ursache unserer neuen Geistigkeit, als die Seele unseres geistlichen Lebens bezeichnen, und sagen, daß

er selbst uns gegeben werde, im Gegensatze sowohl zu seinen geschaffenen Gaben, als auch zu den anderen Personen.

Es muß feststehen, daß die Seele nicht geistig werden kann unmittelbar und formell durch die göttliche Substanz, die ihr applicirt würde. Die Geistigkeit ist eine Eigenschaft und Beschaffenheit der Seele; die göttliche Substanz ist ihre Ursache, und zwar die innerste, unmittelbarste und vollständigste; und wir haben uns diese bei der Hervorbringung derselben in einer viel größeren Nähe und Verbindung mit der Seele zu denken, als bei allen natürlichen Einflüssen; weil sie hier das mittheilt, was ihr am Eigenthümlichsten ist, und die Creatur zum unmittelbaren Besitze der Gottheit durch Anschauung und Liebe erhebt.

Schon dadurch, daß Gott die absolute Ursache der übernatürlichen Geistigkeit ist, und daher seine Thätigkeit kein bloßes Bewegen, sondern ein οὐσιοῦν, essentiare, Setzung des Seins selber ist, muß die Verbindung, in die er mit der Seele tritt, eine höchst innere sein. Dieselbe ist desto größer, je mehr die Ursache in die Wirkung ihren Reichthum hineingießt, und je näher sie das Geschöpf zu sich heranziehen will, um sich ihm mitzutheilen.

Alle Vollkommenheiten, welche Gott den Geschöpfen gibt, bildet er nach dem Ideale seiner eigenen Vollkommenheit. Und da dieses Ideal kein todtes ist, welches dem Künstler bloß vorschwebt, sondern, da gerade durch die Kraft desselben die Vollkommenheiten in den Creaturen entstehen, existiren diese nur als Participationen desselben, d. h. als *Imitationes vi imaginis ab ipsa expressae.* Jedes Ideal spiegelt sich in seinem Bilde ab, jede Ursache wohnt, wie sie wirkt, in ihrer Wirkung. Hier vereinigt sich beides; deßhalb ist Gott selbst in allen Dingen, und zwar so, daß er sie (similitudine) selbst ist, wie Dionysius sagt. So könnte man ihn *Causa formalis* nennen, aber nicht als forma inhaerens und formata, intrinseca, sondern als forma *exemplaris* et extrinseca, formans, *sua virtute* continens formam rei inhaerentem. Daher konnten die Platoniker, welche immer bloß die forma exemplaris der Dinge im Auge hatten und auf sie ihre ganze Urtheilslehre bezogen, sagen: Alle Dinge seien gut, schön, wahr durch die göttliche Güte, Schönheit, Wahrheit selbst.

Mit viel größerem Rechte und in höherem Sinne kann man nun sagen, daß wir geistig seien durch den heiligen Geist, der die Geistigkeit (als Bewegung) Gottes selbst ist. Wir können es sogar sagen im Gegensatze zur natürlichen rein crea-

türlichen Geistigkeit. Denn diese, obwohl ebenfalls ein Abbild und eine Wirkung jenes Ideals, ist es doch nicht so unmittelbar und drückt die eigenthümlichen Züge desselben nicht aus. Jene übernatürliche Geistigkeit aber drückt die eigenthümlichsten Züge desselben, insofern es ein specifisch göttliches ist, aus und wird unmittelbar von ihm hervorgebracht [1]).

1) Interessant ist hier ein Passus des heil. Augustinus de Trin. l. 15. c. 17 sqq., woraus einzelne abgerissene Stellen oft mißbraucht werden, um die durch Petavius aufgebrachte Meinung von einer gewissen substantiellen Verbindung des heiligen Geistes mit den Seelen der Gerechten zu vertheidigen, die in dieser Fassung neu ist und nur durch Mißverständniß der Väter aus diesen herausgefunden werden konnte. Z. B. gerade an dieser Stelle des heil. Augustinus, die dem Petavius für klassisch und schlagend gilt, ist es evident, daß der heil. Augustinus etwas Anderes meint. Denn um zu beweisen, daß der heilige Geist die Liebe sei (sec. appropr.) sagt er: Gott schenkt uns den heiligen Geist selbst als sein höchstes Geschenk. Das höchste Geschenk Gottes aber ist die Liebe. Also ist der heilige Geist die Liebe. Er sagt ferner, wenn Gott uns die Liebe gibt, gibt er sich selbst, weil er die Liebe ist. Folglich wenn er sagt, daß der heilige Geist sich selbst uns seiner Substanz und Eigenthümlichkeit nach gebe, bedeutet das nichts Anderes, als daß er sich als das zu participirende Ideal unserer kindlichen Liebe gebe.

Wenn aber die griechischen Väter so energisch darauf dringen, daß Gott uns nicht mittelst einer Creatur heiligt, so sagen sie dies bloß, um zu beweisen, daß der heilige Geist keine Creatur sei, weil eine solche nur Mittlerin der Gnade sein könnte; daß er die Gnade und Heiligkeit in eigener Person selbst hervorbringe, nicht aber, daß seine substantielle Verbindung die Seele formell heilig mache. Und wenn sie immer sagen, daß wir des heiligen Geistes selbst theilhaft werden, geschieht dies eben nur, um zu beweisen, daß er aus eigener Kraft die Heiligkeit in uns hervorbringt. Denn deßhalb besitzt er diese Kraft als eigen, weil er eben das substantielle Ideal jener Heiligkeit ist. Dies geht namentlich aus jener Stelle des heil. Cyrillus hervor, auf die Petavius (de Trin. l. 8. c. 5. c. 2.) vorzüglich pocht, in dem siebenten Dialoge ad Hermiam. Es wird gefragt, ob wir denn einer leeren und nicht subsistirenden Gnade theilhaft würden; er antwortet: „nein, sondern des wirklich seienden und subsistirenden Geistes Gottes." Der Gegensatz ist hier nicht zwischen der geschaffenen Gnade und dem heiligen Geiste, wie Petavius meint, als wenn Cyrillus sagte: nicht nur der uns inhärirenden Gnade, sondern auch des heiligen Geistes selbst werden wir theilhaft. Vielmehr ist der Gegensatz zwischen einem fingirten und darum leeren und subsistenzlosen Ideale unserer Heiligkeit, an dem wir participiren sollten (imitatione), und dem wirklichen Ideale. Denn gleich nachher sagt Cyrillus: „Sonst müßte man den Menschen ja ein Bild der Gnade nennen, und nicht ein Bild Gottes und des heiligen Geistes." An dem heiligen

Gott gibt ſich ſelbſt gewiſſermaßen allen Dingen, namentlich den geiſtigen, als Ideal. Und doch gibt er den natürlichen Dingen wiederum nicht ſich ſelbſt, inſofern ſie das Ideal nur nach ihrer Art, und nicht nach ſeiner Art, alſo nicht ſo ſehr es ſelbſt, als ein Abbild deſſelben ausdrücken. Namentlich kann man nicht ſagen, daß Gott in natürlichen Gaben, oder auch in den übernatürlichen, welche nicht unmittelbar ſelbſt göttlich ſind und ſich auf Gott beziehen, eine göttliche Perſon ſelbſt gebe. Denn da die göttlichen Perſonen mit dem Weſen Gottes, wie es in ſich iſt und über allem Verhältniſſe zu den Creaturen ſteht, verbunden ſind, ſo kann man nicht ſagen, daß ſie der Creatur in der ihrem hypoſtatiſchen Charakter entſprechenden Vollkommenheit ſelbſt gegeben werden, ohne daß die Creatur jener Vollkommenheit in ihrer Eigenthümlichkeit und nach ihrer eigenen Art theilhaft würde. Der Sohn als das Wort des Vaters wird nur dann in unſere Herzen geſandt, wenn wir jener göttlichen Erkenntniß theilhaft werden, aus der er als Wort hervorgeht, indem auch wir eine Erkenntniß erhalten, die ſich unmittelbar und ausſchließlich auf göttliches Licht gründet und unmittelbar die göttliche Weſenheit in ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat. So wird uns alſo auch der heilige Geiſt nur dann ſelbſt gegeben, wenn wir eine ſolche Liebe zu Gott empfangen, wie jene iſt, aus der er als ihre Frucht und ihr Terminus hervorgeht; wenn auch wir die Liebe des Sohnes Gottes zum Vater empfangen, um mit wahrhaft kindlicher Vertraulichkeit und Zärtlichkeit uns Gott als unſerem Vater zu nähern und uns unmittelbar in innigſter Nähe mit ihm zu vereinigen.

Gerade dadurch, daß Gott uns die Kraft und Thätigkeit des Sohnes und des heiligen Geiſtes verleiht und auf dieſe Weiſe dieſe Perſonen ſelbſt uns ſchenkt, ſchenkt er hinwiederum ſie ſelbſt uns auch als das unmittelbare Object des Beſitzes und des Genuſſes. Denn indem wir einſt im Himmel die Erkenntniß des Wortes erhalten, ſchauen wir das Wort und ſchauen Alles in ihm und erfreuen uns durch das Licht, das wir von ihm empfangen, an ihm ſelbſt. Ebenſo, indem wir die Liebe des heiligen Geiſtes

---

Geiſte participiren wir alſo bloß als an dem Ideal unſerer kindlichen Liebe, treten alſo nicht in eine beſondere, ſubſtantielle reelle Verbindung mit ihm, die den anderen Perſonen nicht gemeinſam wäre. Ueberhaupt die participatio (μετοχή, κοινωνία, συνάφεια) u. ſ. w., die bei den griechiſchen Vätern eine ſo große Rolle ſpielt, iſt nichts Anderes, als die Theilnahme an den Vorzügen eines Ideals durch Aehnlichkeit und Verwandtſchaft mit ihm, nach platoniſcher Redeweiſe.

erhalten, empfangen wir ihn selbst in unseren Herzen, der unsere Liebe, wie er sie eingießt, nährt und entflammt, so auch auf sich selbst hinlenkt und sich selbst in ihr genießen läßt.

Ferner ist noch zu bemerken, daß das übernatürlich geistige Leben in uns ebendeßhalb, weil es nicht in der Natur wurzelt, zu dem heiligen Geiste, durch den es uns mitgetheilt wird, sich nicht auf gleiche Weise, wie das natürliche Leben zu Gott als seiner Ursache verhält. Dieses wird von Gott ebenfalls mitgetheilt und erhalten; aber es erhält eine dauernde Wurzel und Grundlage in der creatürlichen Substanz, und ist dadurch seine Fortdauer gesichert. Daher verhält sich Gott zu diesem verhältnißmäßig nicht so sehr als fortwährend unmittelbar pflegend und unterhaltend, ähnlich wie die beständig im Leben des Körpers gegenwärtige Seele, sondern mehr nur als höher stehende, *causa efficiens*, als Erzeuger und Schöpfer jenes Lebens. Das übernatürliche Leben wird nun auch einigermaßen der Creatur durch die Uebernatur natürlich. Aber diese Uebernatur selbst ist keine Substanz. Sie ist nur eine von Außen hinzugekommene Qualität der Substanz, die in deren eigener Kraft nicht wurzeln kann, vielmehr nur getragen wird von dem höheren Wesen, dem sie natürlich ist. Sie ist wie das von Außen auf einen Körper geworfene Licht, das nur so lange dauert, als sein äußerer Quell seine Strahlen auf denselben ausgießt. So ist auch der heilige Geist gewissermaßen die Seele des übernatürlichen Lebens, indem er hier erstens sein eigenes Leben mittheilt, dann aber dasselbe nicht bloß hervorbringt (als causa primo efficiens), sondern es auch durch eine fortdauernde Wirksamkeit und Pflege erhält und bewegt. Und nur in diesem Sinne kann man ihn allenfalls die causa formalis unserer höheren Geistigkeit und unseres übernatürlichen, geistlichen Lebens nennen; also nicht in Bezug auf eine wirklich substantielle Verbindung unserer Natur mit der seinigen, sondern nur insofern die causa formalis wie immer das Leben des Subjectes bewirkt, erhält und bewegt. Was ungefähr auf das zurückkommt, was wir oben sagten, daß der heilige Geist die causa formalis externa, oder das *exemplar virtute sua seipsum communicans* unserer höheren Geistigkeit sei.

Diese drei Gesichtspunkte also, daß der heilige Geist unmittelbar unser übernatürliches Leben hervorbringe, trage und erhalte, daß die Bewegung des Lebens, die er uns eindrückt, nur ein unmittelbarer Abdruck und eine Participation (imitatio, expressio) jener geistigen Bewegung ist, die er selber ist, und daß er darum auch diese Bewegung und dieses Leben unmittelbar an das seinige

anknüpft, um uns die Süßigkeit der Liebe, welche er ſelbſt iſt, genießen und uns in ihr ruhen zu laſſen — erhellen allſeitig das, was die Väter über unſere beſondere und myſtiſche Verbindung mit dem heiligen Geiſte geſagt haben.

Dieſe Punkte treten aber nur in unſerer Anſchauung zu Tage, in der Vorausſetzung nämlich eines übernatürlichen, gleichſam auf eine neue Natur gegründeten Lebens. Denn in der That begründen auch die Väter Alles, was ſie über jene Vereinigung ſagen, nur durch die Natur unſeres übernatürlichen Lebens[1]). Man darf daher jene myſtiſche Einigung nicht als ein ganz beſonderes, nicht mit der Uebernatur als ſolcher in Verbindung ſtehendes Verhältniß auffaſſen, oder gar ohne alle Rückſicht auf eine Uebernatur in uns jenes Verhältniß erklären wollen. Ich wage es zu behaupten, und glaube es nachweiſen zu können, daß Petavius, gerade weil er nicht tief genug auf den Begriff des Uebernatürlichen einging, ſeine merkwürdige Theſis aufſtellte, um den Scharfſinn der Theologen mit einem unnöthigen Geheimniß zu plagen. In den Vätern konnte er daſſelbe nicht anders finden, als durch eine ungenügende Erklärung ihrer Lehre.

Es iſt ein Geheimniß da, ein hohes, erhabenes und ſüßes Geheimniß; es iſt hier keine einfache und leere moraliſche Verbindung unſerer Natur mit dem heiligen Geiſte, durch die Zuſammenordnung und Harmonie der Richtung unſerer natürlichen Kräfte mit dem Geiſte Gottes, der alles Lebende bewegt und regiert. Man nenne jene Verbindung eine phyſiſche mit dem heil. Cyrillus, weil unſere Natur mit der göttlichen ſo vereinigt wird, daß ſie an dieſer gewiſſermaßen Theil nimmt; daß ſie, der Gnade nach aus Gott gezeugt, ein neues Leben nach Art der Gottheit erhält und ſo ſelbſt in höherer Weiſe vergeiſtigt wird. Man nenne ſie eine weſenhafte (οὐσιώδης), weil in ihr das Weſen Gottes, wie es in ſich und gegen alle niederen Naturen abgeſchloſſen iſt, ſich gleichſam öffnet, um ſeine innerſten, eigenſten Vollkommenheiten der Creatur mitzutheilen, die der Art ſind, daß die Creatur, wenn ſie dieſelben von Natur hätte, ſelbſt Gott ſein würde. Es iſt eine

1) Daher kann man jenen Reichthum patriſtiſcher Lehren, die Petavius im achten Buche de Trinitate mit ſtaunenswerther Erudition und beſonderer Vorliebe geſammelt hat, ſehr gut dazu benutzen, um zu zeigen, wie erhaben die Väter über unſere Verbindung mit Gott gedacht haben, und um zu beweiſen, daß dieſe jedenfalls in etwas unendlich Höherem beſtehe, als in jener Einheit, die man gewöhnlich die moraliſche nennt, und die nur aus der Entwicklung der natürlichen Kräfte des Menſchen hervorgeht.

Vereinigung, wie die des Siegels und des Abſiegels; denn das höhere göttliche Bild, das die Gottheit in ihrem höchſten eigenthümlichen Glanze ausdrückt, kann nur unmittelbar durch die Kraft und die Einwirkung des göttlichen Ideals unſerer Seele eingedrückt werden. Es iſt eine Vereinigung, kraft welcher der heilige Geiſt in uns wohnt, nicht nur als die Urſache anderer creatürlicher und beſonderer Gaben, ſondern als das, was er wirklich iſt, die göttliche Liebe, als Spender der kindlichen Liebe an uns, um uns als Kinder auf's Innigſte mit Gott zu verbinden, und als Mittler der Liebe des Vaters zu uns, durch die er uns die Gnade ſeiner Kinder bringt. Eine Vereinigung iſt es endlich, durch die wir ein Geiſt mit Gott werden, nicht dem Weſen, noch der Perſon nach, ſondern inſofern die Geiſtigkeit, welche die Natur Gottes conſtituirt, auf uns als Gnade und eingegoſſene Beſchaffenheit, nicht als das Licht ſelber, ſondern als eine vom Lichte ausgegangene Verklärung übergeht, auf daß auch wir ſo wahrhaft geiſtig werden in unſerem Sein, unſerer Erkenntniß, unſerer Liebe; ein Geiſt mit dem Vater, der uns in ſeinen Schooß aufnimmt, ein Geiſt mit dem Sohne, deſſen Bild wir abſpiegeln, ein Geiſt mit dem heiligen Geiſte, der die Liebe Gottes des Vaters uns herab bringt, uns durch unſere Liebe zu ihm hinaufzieht und ſo zu heiligem Kuſſe unſere Liebe der göttlichen entgegenführt [1]).

In der That, dieſes ſind Wunder und Geheimniſſe genug, ſo große und unbegreifliche Wunder, daß wir es nicht wagen dürfen, darüber hinauszugehen und noch in anderem Sinne eine Verbindung mit der göttlichen Subſtanz als ſolcher überhaupt, und mit dem heiligen Geiſte insbeſondere anzunehmen, ohne daß uns die beſtimmteſten und entſchiedenſten Ausdrücke und Lehren der heiligen Schrift und Kirche dazu zwängen. Fürwahr gezwungen müſſen wir werden durch die Evidenz einer anderen Offenbarung, um namentlich eine beſondere reelle Verbindung mit dem heiligen Geiſte anzunehmen, die ſich nicht auf die angegebenen Grenzen beſchränkt. Alles, durchaus Alles iſt ja den Perſonen in Gott gemeinſam, ihr hypoſtatiſcher Charakter ausgenommen; nur durch dieſen ſind ſie innerlich geſchieden, und nur durch dieſen und in dieſem können ſie auch nach Außen etwas Beſonderes haben. Uebrigens ſind weder die heilige Schrift noch die Väter zwingend für uns; denn die Ausdrücke, welche Petavius an-

1) „Occurrunt sibi invicem in osculo sancto Deus et poenitens anima;“ in manuali S. Aug.

führt, haben wir oben hinreichend erklärt und ihnen vollkommen Genüge geleistet. Vielmehr wird fast Alles, was vom heiligen Geiste gesagt wird, auch vom Sohne und, obwohl seltener, vom Vater gesagt. Wo findet man eine ähnliche Stelle in Bezug auf den heiligen Geist, wie diese in Bezug auf den Sohn: si tamen initium substantiae ejus (τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) usque ad finem firmiter retineatis? (Hebr. 3, 4.) Alle göttliche Personen kommen um in uns zu wohnen; auch des Sohnes werden wir theilhaftig, auch er wird uns als Siegel aufgedrückt, wie die Väter sehr oft sagen. Der heil. Athanasius sagt: Ep. ad Serap. I. n. 24. „Dadurch, daß wir mit dem heiligen Geiste besiegelt werden, werden wir der göttlichen Natur theilhaftig, wie Petrus sagt, und so wird jegliches Geschöpf des Wortes theilhaftig im Geiste, und durch den Geist werden wir der göttlichen Natur theilhaft." Da also der Eindruck und die Einwirkung des heiligen Geistes auf unsere Seele eben dieses bewirkt, daß wir der göttlichen Natur theilhaft werden in der oben erklärten Weise, kann diese Einwirkung keine dem heiligen Geiste eigenthümliche sein. Sie kann ihm nur κατὰ κόλλησιν zugeschrieben werden; erstens insofern er die Bewegung der göttlichen Natur in der Liebe ist, und daher ihm die Ueberleitung derselben durch Theilnahme nach Außen vorzüglich zukommt; zweitens insofern er uns der göttlichen Natur und Geistigkeit in der Hinsicht, als diese die göttliche substantielle Liebe ist, also auch seiner selbst theilhaft macht.

Dieser letztere Grund gilt um so mehr als die göttliche Natur und Geistigkeit, wie sie uns in diesem Leben mitgetheilt wird, nicht so sehr als Verklärung in das göttliche Licht erscheint, denn als Erfüllung mit göttlicher Liebe und Heiligkeit.

8.

Die Heiligkeit in der Uebernatur.

Hier sind wir an dem zweiten, oben erwähnten Punkte angekommen. Die Mittheilung der Gnade und durch sie der göttlichen Natur wird gewöhnlich dem heiligen Geiste zugeschrieben, weil zu seinem hypostatischen Charakter die Heiligkeit gehört, und die Uebernatur von der heiligen Schrift und den Vätern vorzugsweise die Heiligkeit, ἁγιότης, ἁγίασμα, sanctitas, genannt wird. Hier haben wir etwas Aehnliches zu beobachten, wie vorher bei der Geistigkeit. Dort haben wir gesagt, daß der heilige Geist auf der einen Seite in besonderer Weise in der Gottheit Geist sei, und folglich eine Geistigkeit, die der Bewegung nämlich, als sein eigen-

thümliches Weſen mittheile; daß er aber auf der anderen Seite doch auch nur die Bewegung einer anderen Geiſtigkeit in Gott ſei und uns auch dieſe mittheile, nicht zwar als ſein eigenthümliches Weſen, ſondern nur als durch ſeine Vermittlung und Ueberleitung. In ähnlicher Weiſe beſitzt hier der heilige Geiſt auf eine ganz eigenthümliche Weiſe die Heiligkeit als charakteriſtiſches Merkmal; hinwiederum iſt er aber auch nur die Offenbarung der Heiligkeit, wie ſie den Vater und den Sohn charakteriſirt. Daher theilt er uns auch eine doppelte Heiligkeit mit, von der eine die andere einſchließt und begründet, und zwar auf eine doppelte Weiſe: einmal, indem er ſich ſelbſt uns gibt, und wiederum, indem er uns die Heiligkeit des Vaters und des Sohnes ſchenkt.

Heilig überhaupt nennen wir das Gute, aber mit einer beſonderen Nebenbeziehung, nämlich der einer beſonderen Feſtigkeit, Reinheit und Erhabenheit.

Wie nun das Gute oder die Güte zweifach iſt, nämlich eine Güte und Vollkommenheit der Natur, welche das Prinzip und der Gegenſtand der Liebe iſt, und eine Güte und Vollkommenheit der Liebe, mit der wir jenes an ſich Gute lieben: ſo gibt es auch eine doppelte Heiligkeit oder Feſtigkeit, Reinheit und Erhabenheit des Guten.

Erſtens iſt es die Feſtigkeit und Erhabenheit des Guten ſelbſt, welches das Prinzip und der Gegenſtand der Liebe iſt. Hier erſcheint die Heiligkeit zunächſt als die höchſte Unverletzlichkeit, als eine Würde und moraliſche Macht, welche die tiefſte und abſolute Ehrfurcht gebietet und die Liebe eben als einen Tribut der Ehrfurcht verlangt. In dieſer Hinſicht bezeichnen alle Völker die göttliche Natur als die höchſte, allgebietende und unverletzliche, als die abſolut heilige, deren Erhabenheit ſo geſichert iſt *(sancita)*, daß es abſolut ein Gräuel (nefas) und abſolut böſe iſt, ihr zu widerſtreben. Dieſe Unverletzlichkeit und Erhabenheit der göttlichen Güte nach Außen gründet ſich aber auf ihre innere Feſtigkeit und Gediegenheit, welche daraus hervorgeht, daß ſie nicht eine beſondere Art von Güte, ſondern das Weſen der Güte, die Güte ſelbſt, die abſolute Güte iſt, die alle Mängel und alle Unvollkommenheit ausſchließt und darum auch abſolut liebenswürdig und achtungswerth iſt; die das Gute in ſeiner ganzen Reinheit und Gediegenheit beſitzt und deßhalb keine Befleckung, Verminderung oder Schmälerung deſſelben zuläßt.

Zweitens iſt Gott heilig dadurch, daß er dieſe ſeine erhabenſte und gediegenſte Güte, die Heiligkeit ſeiner Natur mit einer Liebe umfaßt, die der Unverletzlichkeit, Reinheit und Erhabenheit

ſeiner Natur vollkommen entſprechend iſt, die auch ſelbſt ſo feſt und rein iſt, daß ſie nie im Mindeſten ſich etwas vergeben oder ſich verfehlen kann, und ſo erhaben, daß ſie die ganze Liebenswürdigkeit der Natur erſchöpft und ihr gleichkommt.

Dieſe zwei, ſozuſagen Phaſen der Heiligkeit, verhalten ſich in ähnlicher Weiſe, wie wir vor Kurzem die zwei Phaſen der Geiſtigkeit in Gott verbunden ſahen. Die Heiligkeit der Liebe gründet ſich auf die Heiligkeit der Natur, wie die Geiſtigkeit der Bewegung ſich gründete auf die Geiſtigkeit der Natur, wie denn auch überhaupt die Güte der Liebe ſich auf die Güte der Natur gründet. Denn obwohl in den geſchaffenen Geiſtern die Liebe ſich nicht nothwendig aus der Natur entwickelt, ſo iſt doch ihre Güte der Ausdehnung, der Möglichkeit und der Ordnung nach durch die Natur bedingt. Die Heiligkeit der Natur entſpricht in Gott dem hypoſtatiſchen Charakter des Vaters, als des Zeugenden, und des Sohnes, als des gezeugten Bildes. Die Heiligkeit der Liebe entſpricht dem hypoſtatiſchen Charakter des heiligen Geiſtes; er wird ebendeßhalb auf eine vorzügliche Weiſe heilig genannt, weil er die Heiligkeit der Gottheit in dieſer beſonderen Phaſe repräſentirt, wie er auch vorzugsweiſe Geiſt genannt wird, weil er auf eine beſondere Weiſe die Geiſtigkeit beſitzt. So geht die ganze Charakteriſtik des heiligen Geiſtes, dem Vater und Sohn gegenüber, aus der Vereinigung dieſer beiden Namen hervor. Obgleich nämlich Vater und Sohn Geiſt und als Geiſt heilig ſind, ſo ſind ſie doch nicht in der Weiſe Geiſt, wie die dritte Perſon, nämlich als spiritus spiratus, und darum auch nicht in derſelben Weiſe heilig wie ſie, die heilig iſt als terminus, in dem ſich die geiſtige und heilige Liebe in Gott vollendet.

Weil die Heiligkeit nun in jener beſonderen Feſtigkeit, Reinheit und Erhabenheit des Guten beſteht, iſt ſie an ſich etwas Göttliches, und an ſich nicht, wie die Güte, Gott mit der Creatur gemeinſchaftlich; denn die Güte verliert eben dadurch, daß ſie in die Beſchränktheit und Wandelbarkeit der Creatur eintritt, ihre Feſtigkeit, Reinheit und Erhabenheit. Wo die Heiligkeit ſich in der Creatur findet, iſt es nur wegen einer beſonderen Beziehung zur Gottheit. So nennen wir heilig eine Creatur, inſofern ſie, mit Gott verbunden, ihm angehörend, als ſeine Stelle vertretend, oder ſeinem Dienſte geweiht, für andere Creaturen eine Erhabenheit und durch den beſonderen Schutz der Gottheit eine Unverletzlichkeit gewinnt, welche von Gott auf ſie ſich überleitet. So nennen alle Völker heilig ihre Prieſter, die Tempel, die heiligen

Geräthe, überhaupt Alles, was dem Dienſte Gottes geweiht iſt, und auf dieſe Weiſe ihm als ſein Eigenthum angehört. Heilig können wir auch den geſchaffenen Geiſt nennen, der die Heiligkeit Gottes durch ſeine Ehrfurcht und Liebe anerkennt, und durch Beobachtung ſeines heiligen Geſetzes dem Heiligen heilig dient. Durch ihre Beziehung auf Gott als Prinzip und Ziel des moraliſchen Geſetzes gewinnt die moraliſche Güte des Menſchen den Anſtrich von Heiligkeit (ὁσιότης), den ſelbſt die Heiden darin nicht verkannten, und welcher den Geiſt gewiſſermaßen zu einem Tempel Gottes weiht.

Auf dieſe Weiſe kann ſich in der Creatur auch in ihrem natürlichen Zuſtande, nach ihrem natürlichen Verhältniſſe zu Gott, eine gewiſſe Heiligkeit vorfinden. Aber es iſt dies immer mehr eine äußere als innere, die mehr in einer demüthigen Unterwerfung unter die Heiligkeit Gottes, als in einer innigen Vereinigung mit derſelben, oder gar einer Erhebung zu derſelben beſteht. Wir finden darin nicht die erhabene Idee der Heiligkeit wieder, wie ſie das Chriſtenthum als ſein Ziel uns vorſtellt und bei ſo Vielen ſeiner Jünger verwirklicht zeigt. Dieſer gegenüber verſchwindet ſowohl die natürliche als die moraliſche Güte der vernünftigen Geſchöpfe ganz und gar. Die chriſtliche Heiligkeit iſt weſentlich etwas Uebernatürliches, Wunderbares, Geheimnißvolles. Das ſehen wir offenbar an den Perſonen, welche wir mit beſonderer Auszeichnung heilig nennen. Wir geben ihnen dieſen Namen wegen einer heroiſchen, wunderbaren, geheimnißvollen Verbindung mit Gott, die ſich bei ihnen in vielen außerordentlichen äußeren Zeichen kund gibt, und die ſo erhaben iſt, daß die natürliche Vernunft keinen Begriff und keine Ahnung davon hat und ſie gar nicht erklären kann. Das Weſen dieſer ſo erhabenen Verbindung mit Gott iſt jedoch nicht nur da vorhanden, wo es einen ſo hohen Grad von Vollkommenheit erreicht hat und ſo deutlich in die Erſcheinung tritt, ſondern überhaupt in allen Chriſten, die durch den Glauben und das Bad der Wiedergeburt mit dem heiligen Geiſte in Verbindung getreten ſind. Alle Chriſten werden von den Apoſteln in ihren Briefen heilig genannt, nicht eben in dem Sinne, als ob alle zu jener heroiſchen Heiligkeit wenigſtens beſtimmt wären, ſondern weil alle, wenn ſie die weſentlichen Beſtimmungen des chriſtlichen Geſetzes erfüllen, das Weſen der wahren und höchſten Heiligkeit beſitzen. In jenem Falle erlangen nämlich alle die Rechtfertigungsgnade, und dieſe wird in der kirchlichen Sprache regelmäßig die heiligmachende Gnade, oder ſogar die Heiligkeit genannt.

In der That durch dieſe Gnade werden wir Kinder Gottes, ſomit der göttlichen Natur, alſo auch ihrer eigenthümlichen Heiligkeit theilhaft, und zwar nicht nur äußerlich, ſondern auch innerlich. Wir ſind heilig und ſollen heilig ſein, weil unſer Vater im Himmel heilig iſt. Eben hierin liegt das Weſen der wahren Heiligkeit der Creatur, daß ſie, da die Heiligkeit an ſich etwas Gott allein Eigenthümliches iſt, von Gott der Creatur durch die Erhebung derſelben zur Theilnahme an der göttlichen Natur mitgetheilt wird.

Durch dieſe Erhebung und Verbindung mit Gott erhält der geſchaffene Geiſt ſowohl der Natur als der Liebe[1]) nach eine ſolche Erhabenheit, Reinheit und Feſtigkeit der Güte, wie ſie an ſich nur Gott zukommt.

Schon ſeiner Natur nach beſitzt der Geiſt als Ebenbild Gottes in ſeinem geiſtigen Weſen eine erhabene Würde und iſt eine von Gott ſelbſt in ſeinen Rechten geſchützte Perſönlichkeit, die von allen anderen geachtet und gewiſſermaßen heilig gehalten werden muß. Allein, wie er Gott nicht ſeiner eigenen Natur nach ähnlich iſt, beſitzt er auch nicht jene göttliche Erhabenheit, daß er gewiſſermaßen auf der Stufe der Gottheit ſtände und mit ihr eine Perſon ausmachte. Dies geſchieht durch die Uebernatur. Durch ſie wird er in unausſprechlicher Weiſe zur Gottheit emporgehoben und mit ihr verbunden, um an ihrer höchſten Herrlichkeit und Herrſchaft theilzunehmen. Durch ſie wird er als Kind Gottes des Vaters und Bruder des Sohnes gewiſſermaßen eine Perſon mit dieſen, und erhält ſo jene ehrfurchtgebietende Weihe, die uns in allen Menſchen, inſofern ſie die Gnade wirklich oder wenigſtens der Beſtimmung nach beſitzen, Gott und Chriſtus ſelber ſchauen läßt.

Die natürliche Güte des Geiſtes beſitzt ferner ſchon eine gewiſſe Reinheit, Gediegenheit und Klarheit, aber nur im Gegenſatze zu der Finſterniß und zu den Flecken, die von der Materie herkommen. Als Bild der göttlichen Natur gibt er deren Licht nicht in ſeinem reinen, vollen Glanze wieder, indem ſich der von der göttlichen Sonne ausgehende Strahl in den geſchaffenen Weſenheiten gleichſam in tauſend Farben bricht und ſo verdunkelt. Durch die Uebernatur aber empfangen wir gleich einem reinen Spiegel (cf. Bas. de Sp. S. c. 9.) das göttliche Licht in ſeinem vollen eigenthümlichen Glanze und werden Licht im Herrn, wie der Apoſtel ſagt. Unſere Seele wird dadurch auf wunderbare Weiſe verklärt

1) Natur wird ſowohl im Gegenſatze zur Liebe und zum Moraliſchen in derſelben Ordnung, als im Gegenſatze zum Uebernatürlichen, einer höheren Ordnung Angehörenden, gebraucht.

und erhält jene himmliſche, mehr als engliſche Schönheit, deren Anblick die heil. Catharina von Siena in ſo großes Entzücken verſetzte.

Dieſer Reinheit des Kleides, das wir als Kinder Gottes empfangen, ſoll dann auch eine ungleich höhere Reinheit der Sitten entſprechen, als ſie von der natürlichen Schönheit der Seele verlangt wird; denn dieſes himmliſche Kleid wird ſelbſt von dem kleinſten Stäubchen ſtark befleckt, und jeder Schmutz widerſtrebt eben ſo ſehr ſeinem Glanze, als dem des göttlichen Lichtes ſelbſt, das auch keinen Schatten von Flecken erträgt. Dadurch kommen wir zu der göttlichen Feſtigkeit der übernatürlichen Güte. In gewiſſer Beziehung ſcheint die Güte der Natur, wie die ihrer Kräfte und Tendenzen, eine größere Feſtigkeit zu beſitzen, als die Güte der Uebernatur; denn jene wurzelt in dem Weſen des Geiſtes und kann daher nicht davon getrennt, nicht zerſtört werden; dieſe tritt von Außen hinzu und kann daher auch wieder aufgehoben werden. Allein, wenn wir die Sache genauer betrachten, ſehen wir, wie die Natur erſt in der Uebernatur die volle Feſtigkeit der Güte gewinnt und dieſe dieſelbe an ſich in höchſter Weiſe beſitzt. Die natürliche Güte iſt an ſich immer eine rein endliche, ſchließt alſo nicht weſentlich allen Wechſel und alle Veränderung aus. Die Uebernatur iſt eine Partiſipation an der unendlichen, ewigen Güte und läßt uns daher, wenn ſie ihr Leben vollſtändig entfaltet, an dem ewigen, unwandelbaren Leben der Gottheit Theil nehmen, wie wir früher geſagt haben. Insbeſondere ſchließt die Natur nicht jeden der natürlichen Tendenz und Entwicklung entgegengeſetzten Defect weſentlich von ſich aus. Eben weil es eine mangelhafte Güte iſt, und nicht die Güte ſelbſt, iſt ſie auch des Abfalls vom Guten fähig. In der Intelligenz iſt, trotz des natürlichen Strebens nach der Wahrheit, der Irrthum und im Willen, trotz des natürlichen Strebens nach dem Guten, die Abweichung von demſelben möglich, ſo daß in jener das natürliche Licht und der wirkliche Irrthum, in dieſem die natürliche Tendenz nach der Ordnung und die wirkliche Sünde zuſammen beſtehen können. Die natürliche Güte mit einem Worte kann das Subject einer hinzutretenden Privation und Verletzung der nothwendigen Vollkommenheit des Subjectes ſein, ohne ſelbſt aufgehoben zu werden. Das Gegentheil finden wir in der Güte der Uebernatur; und eben dies iſt das wichtigſte Moment ihrer Heiligkeit, daß ſie mit keinem ihr geradezu entgegengeſetzten Fehler oder Defecte zuſammen beſtehen kann, vielmehr alle ſolche unbedingt und weſentlich ausſchließt. Wenn ſie nämlich eine Par-

ticipation der göttlichen Güte iſt, die abſolut allen Defect und alles Böſe ausſchließt, muß ſie dieſer auch hierin einigermaßen ähnlich ſein. Am vollſtändigſten iſt dieſe Aehnlichkeit natürlich da, wo die Uebernatur vollkommen ihr ganzes Weſen entwickelt und uns in das volle Bild der göttlichen Güte umgeſtaltet, in der ewigen Seligkeit. Hier wird die Seele ganz in den Schooß Gottes aufgenommen, gewiſſermaßen in die Gluth der Gottheit eingetaucht, wie die griechiſchen Väter zu ſagen pflegen, damit die Schlacken ihrer eigenen Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit verzehrt werden, und ſo iſt ſie unter dem Einfluſſe der unendlichen Güte Gottes auf ähnliche Weiſe indefectibel, wie dieſe ſelbſt. Die Intelligenz, ganz von der Fülle des göttlichen Lichtes erleuchtet, auf daß auch ſie nach göttlicher Art erkenne und unmittelbar die Quelle und den Inbegriff aller Wahrheit, die göttliche Weſenheit ſchaue, kann hier ebenſo wenig irren, als Gott ſelbſt. Die Anſchauung Gottes ſtellt ferner dem Willen die höchſte unendliche Güte, ohne die und gegen die Nichts als gut gedacht werden kann, unmittelbar in ihrem ganzen Reichthume und ihrer unergründlichen Süßigkeit vor. Da derſelbe nun zugleich durch den heiligen Geiſt mit der himmliſchen Gluth ſeiner göttlichen Liebe durchdrungen und erfüllt wird, kann auch er unmöglich ſich vom wahren Guten, von der Güte ſelbſt abwenden, um noch etwas zu lieben, das der Güte ſelbſt widerſpräche.

In dieſem Leben aber iſt die Uebernatur ſelbſt noch unvollkommen, da ſie ſich noch in einem Zuſtande des Werdens und der Entwicklung befindet. Weil ſie noch nicht die Natur ganz in jeder Richtung durchdringt, verklärt und gewiſſermaßen in ſich aufgehen läßt, kann ſie auch nicht von dieſer die Möglichkeit jedes ihr geradezu entgegengeſetzten Defectes *ausſchließen*. Ihr eigenthümliches Weſen offenbart ſich daher hier darin, daß ſie mit keinem ihr formell entgegengeſetzten Defecte *zuſammen beſtehen kann*. Unſere Vernunft als Kraft und Streben nach der Wahrheit kann immer beſtehen bleiben und beſteht, ſo ſehr wir uns auch gegen ſie verirren und ihr Hohn ſprechen. Aber die Kraft und Tendenz für Erkenntniß, welche der Uebernatur entſpricht, kann ſelbſt in ihrem unvollkommenen Zuſtande, wo ſie nur erſt das Licht des Glaubens iſt, niemals mit einem ihr förmlich widerſprechenden wirklichen Irrthum (der actuellen Häreſie) in der Seele zugleich beſtehen bleiben. Die Natur, ſo lange ſie nicht ganz verklärt iſt, wie wir eben ſagten, kann ebenſo der übernatürlichen wie der natürlichen Tendenz zur Wahrheit widerſprechen und davon abweichen; aber ſobald dieſes geſchieht, wird die übernatürliche Kraft nicht bloß, wie die natürliche, vom

Einflusse auf die Thätigkeit ausgeschlossen, sondern ganz ertödtet und aufgehoben; sie muß aus der Natur weichen. Etwas Aehnliches findet im Willen statt. Die Kraft der Uebernatur für die Liebe des Guten und ihre Tendenz nach dem ihr eigenthümlichen letzten Ziele (der habitus supernaturalis caritatis) kann nicht mit einer ihr formell widerstrebenden Bewegung des Willens, einer Abwendung und Abweichung vom höchsten Ziele zusammen bestehen bleiben und wird daher mit dieser aufgehoben. Eine solche Abwendung hebt mit dem habitus caritatis auch die gratia habitualis, oder die Uebernatur selbst auf; sie tödtet also das übernatürliche Lebensprinzip in der Seele, und heißt eben deßhalb Todsünde [1]).

So bewahrt die Uebernatur selbst im unvollkommenen Zustande einen unversöhnlichen Gegensatz zu allen Defecten, die ihrer göttlichen Wahrheit und Güte formell widersprechen. Wenn sie ihr ganzes Wesen entfaltet und die Natur ganz durchdringt, schließt sie auch die Möglichkeit derselben absolut aus. So lange sie die Natur noch nicht ganz durchdringt, kann sie zwar den Abfall vom Guten, den diese dann begehen kann, nicht hindern; aber dennoch muß sie ihre göttliche Makellosigkeit bewahren, indem sie sich, um nicht mit ihr befleckt zu werden, aus der befleckten Seele zurückzieht. Daher heißt sie auch in höherem Sinne Gerechtigkeit und Unschuld; Gerechtigkeit, insofern sie nicht bloß wie immer eine habituelle Neigung zum Rechten ist, sondern eine solche, die mit keinem Unrecht zusammen bestehen kann; Unschuld (innocentia), insofern damit nicht nur bezeichnet werden soll, daß die Seele keine actuelle Schuld begangen oder sich zugezogen habe, die noch auf ihr laste, sondern

1) Auf diese Weise gewinnt man den theologischen Begriff der Todsünde und ihres wesentlichen Unterschiedes von der läßlichen Sünde. Wenn das Subject so von der göttlichen Ordnung abweicht, daß es Gott als sein letztes Ziel aufgibt und sich selbst der Unterwürfigkeit unter ihn entzieht, begeht es eine Todsünde; eine läßliche aber, so lange es zwar die Richtschnur, die es auf sein Ziel hinleitet, nicht genau befolgt, aber auch das Ziel selbst und folglich seine Verbindung mit Gott nicht aufgibt. Die läßliche Sünde ist eine violatio ordinis in finem, non ipsius finis. Daher wird die caritas als amor finis, und mit ihr die Gnade durch eine läßliche Sünde nicht ausgeschlossen. Die läßliche Sünde befleckt die Gnade nur so, wie das Gold durch hinzutretenden Rost bloß äußerlich ohne innere Zersetzung seines Wesens befleckt wird. Daher wird die caritas und die Gnade durch sie auch nicht substantiell vermindert; nur die Todsünde kann ihr Wesen angreifen und zwar nicht, um es zu vermindern, sondern um es zu zerstören.

auch, daß Etwas in ihr ſei, was eine ſolche Schuld von ihr ausſchließe.

Wir ſahen, wie die Uebernatur als Natur an der göttlichen Heiligkeit participirt, indem ſie unſerer Natur eine Erhabenheit, Reinheit und Feſtigkeit der Güte mittheilt, welche an ſich nur der göttlichen Natur eigenthümlich iſt. Wie ſich nun in Gott die Heiligkeit der Liebe, die er zu ſich ſelbſt trägt, auf die Heiligkeit der Natur als des Prinzips und Objects der Liebe gründet, ſo muß ſich auch in uns die Heiligkeit der Liebe auf diejenige, welche unſere Natur durch ihre Verklärung erlangt, gründen und daraus hervorgehen.

Ebendeßhalb ſehen wir in den Heiligen des Chriſtenthums jene wunderbare myſtiſche Vereinigung mit Gott durch die Liebe, die ſie ganz aus Gott, in Gott und für Gott leben läßt, weil das Chriſtenthum in der Erhebung und höheren Weihe der Natur durch die Gnade die menſchliche Natur in eine ſo innige Verbindung mit der Gottheit gebracht hat. Nur ſo gewinnt die chriſtliche Liebe zu Gott jene göttliche Erhabenheit, Reinheit und Feſtigkeit, wie ſie dem Weſen nach von allen Chriſten gefordert wird und in den Heiligen in vollkommener Entfaltung zu Tage tritt.

Auch der natürliche Menſch kann die heilige Natur Gottes lieben und achten; aber es iſt dies eine Liebe, die ſich dem geliebten Gegenſtande nur unterwirft und ſich nicht zu ſeiner Höhe erhebt, um ihn in ſich ſelbſt unmittelbar zu umfangen. Die übernatürliche dagegen beſitzt eine Erhabenheit, kraft deren ſie ſich über alle geſchaffenen Dinge frei zu dem höchſten und erhabenſten Gute hinaufſchwingt, es unmittelbar umfängt, ſeine Süßigkeit koſtet und in dem Schooße und an dem Herzen ihres himmliſchen Vaters ruht. — Wie die Natur die göttliche Schönheit und Liebenswürdigkeit nur aus ihren vielfach gebrochenen Strahlen und den matten Bildern der Geſchöpfe erkennt, ſo kann auch ihre Liebe nicht unabhängig von der Verbindung mit den Geſchöpfen, und darum nicht ganz rein und himmliſch ſein. Eine ſolche Reinheit der Liebe, in welcher die reinſte und gediegenſte göttliche Güte unmittelbar, unabhängig und ausſchließlich Object und Motiv ſein ſoll, iſt weſentlich übernatürlich, weil ſie die Natur über ſich ſelbſt und ihre natürliche Verbindung hinaus erhebt; ſie entſpricht jener Reinheit, von der wir oben ſagten, daß ſie der Uebernatur, durch welche das göttliche Licht in ſeinem reinen Glanze in der Seele aufgenommen wird, zukomme.

Je näher man zu Gott erhoben, je inniger man ihm verbunden wird, deſto mehr ſchaudert man zurück vor der Trennung von ihm; denn je höher man ſteht, deſto tiefer iſt der Fall. Je mehr man die

höchſte Reinheit der göttlichen Güte und die ihres Bildes in unſerer Seele erkennt, deſto abſcheulicher muß die Vermehrung jener und die Befleckung dieſer erſcheinen. Ja, wenn wir als Kinder Gottes ſeiner Natur theilhaft werden, wird die Sünde ein Doppelmord, ein Attentat auf das Leben unſeres Vaters, ein wirklicher Mord unſerer Seele, indem wir ihr wahres und koſtbarſtes Leben tödten. Daher gewinnt die übernatürliche Liebe einen weſentlich größeren Abſcheu gegen die Sünde, und erhält ſo eine Feſtigkeit höherer Art, welche die Sünde verhältnißmäßig gewiſſermaßen unmöglich macht, wenigſtens ihrer Möglichkeit weit weniger Raum läßt, als die natürliche Liebe.

Alle Momente der Heiligkeit der chriſtlichen Liebe, ihre unbegreifliche Erhabenheit, ihre ſo keuſche und zarte Reinheit, ihr Gegenſatz zur Sünde und ihr bewundernswerther Abſcheu vor derſelben finden ihre Erklärung in der übernatürlichen, heiligen Weihe unſerer Natur durch die Theilnahme an der göttlichen. Von dieſer Grundlage aus können wir Alles erklären und begreifen; ohne ſie erklären wir Nichts. Wenn wir uns auf den Standpunkt der natürlichen und wahren, nicht verkehrten Vernunft ſtellen, werden wir, wie die Ungläubigen oder Rationaliſten mit ſtummer Verwunderung die Sprache der chriſtlichen Heiligkeit hören und uns dafür höchſtens als für den Ausdruck eines exaltirten, ſchwärmeriſchen Gemüthes intereſſiren. Ebendadurch, daß man den Menſchen nur als Menſchen, und nicht ſeiner höheren, göttlichen, heiligen Würde und Weihe nach betrachtete, iſt nach und nach die Achtung und das Verſtändniß der ſpezifiſch chriſtlichen Moral und ihrer Repräſentanten in der Wirklichkeit, der Heiligen, bei vielen Chriſten ſo ſehr geſunken, um einer völligen Gleichgültigkeit Platz zu machen. Die chriſtliche Heiligkeit mußte der ſogenannten menſchlichen Gerechtigkeit und Rechtſchaffenheit weichen. Bringen wir daher jene Idee wieder zur vollen Geltung in Theorie und Praxis, ſo wird ſie eine mächtige Triebfeder zu einem neuen begeiſterten Aufſchwunge des religiöſen Lebens ſein.

Wenn wir in der Uebernatur wahrhaft eine Heiligkeit der Natur, oder auch eine Natur der Heiligkeit haben, mit der namentlich kein Abfall vom Guten compoſſibel iſt oder zugleich beſtehen kann; gewinnen wir ferner auch die Erklärung ſowohl verſchiedener Wahrheiten, als mehrerer ganz ſonderbarer und doch ſo verbreiteten Verirrungen des menſchlichen Geiſtes. Hieraus erhalten alle jene Stellen des heil. Johannes ihre wahre Erklärung, in welchen er es ſo energiſch ausſpricht, daß die, welche aus Gott

geboren ſind, nicht ſündigen und nicht ſündigen können. Hieraus erklärt ſich auch der Urſprung aller jener gnoſtiſchen, manichäiſchen und beguardiſchen Häreſien, welche alle oder einige Menſchen abſolut als der Sünde und des Irrthums unfähig, und ſomit als mit einer Natur der Heiligkeit begabt anſahen. Darin irrten ſie eigentlich nicht, vielmehr hatten ſie hier ihren Anknüpfungspunkt in der orthodoxen Lehre, daß es in uns eine Natur der Heiligkeit gebe, die mit der Sünde nicht beſtehen könne, und die, wenn ſie zur vollen Entwicklung gelangt iſt, Sünde und Irrthum gänzlich und weſentlich unmöglich mache. Ihr Irrthum lag darin, daß ſie dieſe Natur der Heiligkeit als die eigene Natur des Menſchen ſelbſt anſahen, (was nur dadurch geſchehen konnte, daß man den Menſchen als eine Emanation Gottes betrachtete), oder wenigſtens ſie nur in ihrer vollen Entwicklung dachten, wo ſie die Natur ganz durchdringt und deren eigene Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit aufhebt. Daher wurden die homines spiritales, πνευματικοι, die aus Gott geboren ſind, als abſolut unſündhaft dargeſtellt; ſie konnten nicht psychici werden, weil ſie von dieſen durch ihre höhere Natur unterſchieden waren; wie denn auch wiederum aus demſelben Grunde dieſen die Erreichung der höheren Natur durch ihre freie Thätigkeit unmöglich gemacht wurde. Gegen dieſe Irrthümer lehrten ſehr bezeichnend die griechiſchen Väter, die Heiligkeit ſei zwar wie eine Natur; aber ſie ſei nicht die eigene Natur und Subſtanz des Menſchen, ſondern gewiſſermaßen derſelben durch den Geiſt Gottes eingepfropft. Darum ſeien die homines spiritales an ſich auch pſychiſch und die pſychiſchen an ſich auch jener Natur der Heiligkeit fähig und dazu von Gott beſtimmt. Und ſo könne der Grund, warum die Einen die geiſtige, die Anderen nur die pſychiſche Natur haben, weder in ihrer eigenen Subſtanz und Weſenheit, noch darin liegen, daß Gott ſie dem Einen geben, dem Anderen nicht geben wolle, ſondern nur darin, daß die Einen dieſelbe durch die Thätigkeit ihrer Natur erwerben, die Anderen dies nicht thun [1]). Und wie die geiſtigen Menſchen durch die freie Thätigkeit ihrer Natur die Geiſtigkeit und Heiligkeit erworben haben, ſo bleibe auch in ihnen, nachdem ſie geiſtig und heilig geworden ſind, noch die Natur übrig, ohne daß ſie hier auf Erden je ganz durch die Uebernatur verklärt würde und gewiſſermaßen darin aufginge. Darum bleibe ihr auch ihre eigenthümliche Thätigkeit, und ſo könne ſie

1) Um dieſes zu verſtehen, vergleiche, was wir ſpäter über die Vermählung von Natur und Uebernatur ſagen werden.

noch immerhin einen Act ſetzen, welcher der Uebernatur widerſpreche und ſie aufhebe; wovon die Folge ſei, daß die geiſtigen Menſchen immer wieder pſychiſche werden könnten. Auf dieſe ſchöne Lehre der griechiſchen Väter, die offenbar ganz unſere Anſchauung ausprägt, werden wir ſpäter zurückkommen.

Noch eine andere, mit der eben genannten verwandte, überaus tief und allgemein eingreifende Häreſie wird durch jene Lehre von der heiligen, unſündlichen quasi-Natur in uns aufgeklärt, die der Reformatoren nämlich, welche mit den gnoſtiſchen und manichäiſchen Lehren in ſo enger Verbindung ſteht. Auch dieſe nehmen aus der katholiſchen Lehre den Satz, daß es namentlich im erſten Menſchen eine Natur der Heiligkeit gegeben habe, welche in höherem Sinne Unſchuld (innocentia) genannt wird, inſofern ſie nicht nur die einfache Negation der Schuld iſt, ſondern mit der Schuld gar nicht zuſammen beſtehen kann. Auch ſie lehrten mit den Manichäern und Gnoſtikern, daß dieſe Natur diejenige ſei, welche dem Menſchen eigen und weſentlich iſt. Aber ſtatt nun conſequent, wie dieſe, zu läugnen, daß der Menſch, der dieſe beſeſſen hat, je eine Sünde habe begehen können, nahmen ſie dennoch aus der Kirchenlehre auch noch dieſes an, daß der erſte Menſch geſündigt und durch die Sünde die Heiligkeit, da dieſe mit ihr nicht beſtehen kann, verloren habe. Da nun dieſe Heiligkeit nach ihrer Lehre die Natur des menſchlichen Geiſtes ſelbſt war, mußten ſie folglich lehren, daß die Natur des menſchlichen Geiſtes ſelbſt durch die Sünde vernichtet worden ſei.

Von philoſophiſcher Seite betrachtet iſt dieſer unnatürliche Irrthum ganz unerklärlich; denn das natürliche Streben nach dem Guten widerſtrebt zwar ebenfalls der actuellen Sünde, aber es kann doch durch dieſelbe nicht aufgehoben und vertilgt werden. Von theologiſchem Standpunkte iſt es hingegen eine Wahrheit, daß es eine Tendenz zum Guten gibt, die durch die Sünde ganz bis in die Wurzel aufgehoben wird. Wenn dieſe daher die aus dem Weſen der Seele hervorgehende ſein ſoll, muß die Seele natürlich in ihrer eigenen Natur zerrüttet und ertödtet werden. Ja, weil jene auch zugleich die einzige höhere Lebenskraft der Seele iſt, wird dieſe zu allem Guten abſolut unfähig und nur zum Böſen hingeneigt; auch ihre Freiheit, als das Vermögen, das Gute zu wählen, geht gänzlich zu Grunde.

Es iſt alſo von der größten Wichtigkeit, die übernatürliche Heiligkeit, wie die übernatürliche Geiſtigkeit, ſo viel möglich als gleichſam zweite Natur oder Uebernatur im Menſchen aufzufaſſen, um einerſeits die katholiſche Wahrheit bis in ihre ganze Tiefe zu

durchdringen, andererſeits aber gerade aus ihr die merkwürdigſten Verirrungen des menſchlichen Geiſtes erklären und von Grund aus widerlegen zu können.

§. 5.

Die Kräfte und Acte der Uebernatur.

Ich glaube in dem Geſagten die Hauptgeſichtspunkte hervorgehoben zu haben, welche zu berückſichtigen ſind, um den ganzen Reichthum und die Tragweite dieſer Lehre von dem Uebernatürlichen in ein helles Licht zu ſetzen. Noch andere werden wir gewinnen, wenn wir bei einer anderen Gelegenheit dieſe Lehre mit den Hauptgeheimniſſen unſeres Glaubens näher in Verbindung bringen. Es bleibt uns daher nur noch übrig, die Acte dieſes übernatürlichen Lebens und zugleich die ihnen entſprechenden Kräfte näher in's Auge zu faſſen.

Im Allgemeinen iſt hier zu bemerken, daß die Uebernatur die Grundlage aller derjenigen Acte iſt, die das ſogenannte myſtiſche Seelenleben umfaßt, und daß man darum nur durch ſie einen deutlichen und gründlichen wiſſenſchaftlichen Begriff von der chriſtlichen Myſtik gewinnen kann. Denn was iſt die ganze Myſtik anders, als ein Leben, das über die Kräfte und Anlagen der Natur hinausgeht; ein Leben, das „mit Chriſtus in Gott verborgen iſt;“ durch das der geſchaffene Geiſt an dem ihm von Natur verborgenen und verſchloſſenen Leben der Gottheit Antheil nimmt, und aus ſeiner Sphäre hinaus in eine höhere gehoben wird, um in dieſer ſo zu erkennen, zu lieben und zu genießen, wie er es aus ſich nicht ahnen konnte; ein Leben, das, bevor es ſich in ſeinem ganzen Reichthum und ſeiner ganzen Klarheit ausgeſtaltet hat, ſelbſt denjenigen, der es beſitzt, mit einem heiligen, ahnungsvollen Dunkel erfüllt?

„Die Myſtik iſt,“ wie Görres ſehr ſchön ſagt, „ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höheren Lichtes, und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höheren Freiheit: wie das gewöhnliche (natürliche) Wiſſen und Thun durch das dem Geiſte eingegebene geiſtige Licht und die ihm eingepflanzte perſönliche Freiheit ſich vermittelt findet.“ Mit Recht wird demnach geſagt, daß jeder Chriſt der Wirklichkeit, nicht der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß nach, ein Myſtiker iſt, wenn er wenigſtens das Leben des Glaubens lebt. Denn der Glaube, die Liebe und die Hoffnung ſind ſchon myſtiſche Acte. Im engeren Sinne nennt man freilich nur Diejenigen Myſtiker, in denen das Licht des Glaubens, die Gluth der Liebe und die Stärke der Hoffnung ſich in höherem Grade offenbaren, in

welchen das übernatürliche Leben ſchon jetzt die Natur ganz durchdringt und ſich in ähnlichen Erſcheinungen kund gibt, wie es ſich einſt kundgeben wird, wenn das Niedrige und Schwache der Natur verherrlicht und das Sterbliche vom Leben verſchlungen ſein wird. (2 Cor. 5, 4.) Dadurch kann jedoch das Geſagte nur beſtätigt werden. Die Myſtik im engeren Sinne iſt nur eine höhere und mehr in die Empfindung und Erſcheinung übertretende Entwicklung der allen wahren Chriſten gemeinſchaftlichen Grundlage der Uebernatur. Und ſelbſt jene übernatürlichen Wirkungen Gottes in der Welt und dem Menſchen, welche nicht unmittelbar und innerlich mit der Uebernatur zuſammenhängen, wie die Wunder, welche die Heiligen wirken, und die Prophezeiungen, ſtehen in den innigſten Verhältniſſe zu derſelben; denn Gott wirkt in und durch gewiſſe Menſchen ſolche übernatürliche Dinge, einerſeits um die beſondere übernatürliche Verbindung zu bekunden, die ſie mit ihm haben, andererſeits um Andere einzuladen, dieſelbe auch für ſich zu ſuchen und ſich anzueignen.

Die Acte des übernatürlichen Lebens ſind alſo alle myſtiſch, und zwar ſo, daß es in statu viae keine Acte höherer Art geben kann als gerade die, welche allen Chriſten gemeinſchaftlich ſind, namentlich die der göttlichen Tugenden, weil dieſe unmittelbar Gott zum Gegenſtande und Motive haben. Nur können ſie innerhalb ihrer Art intenſiver und vollkommener, ſowie auch von größerer Klarheit und Empfindung begleitet ſein in den Seelen, die Gott beſonders auszeichnet. Dieſes Myſtiſche iſt der Grund, weßhalb der Ungläubige ſich von jenen Acten keinen Begriff machen kann, weßhalb es ſelbſt für Gläubige ſchwer iſt, ſich einen deutlichen und ſcharfen Begriff davon zu bilden; weßhalb endlich die intuitive Sprache jener Seelen, welche ſich ſo ganz in ſie hineingelebt haben, dem nicht Eingeweihten ſo unverſtändlich, ja dem ſtolzen Vernunftmenſchen als Thorheit und Wahnwitz erſcheint [1]).

Oft genug iſt den Theologen, welche die Natur der übernatürlichen Acte näher beſtimmen, und dabei ihnen eigene Motive, eigene Objecte u. dgl., die ſie nicht mit den natürlichen Acten gemein hätten, zu Grunde legen wollten, der Einwurf gemacht worden, dieſes ſeien unerhörte Spitzfindigkeiten; der gewöhnliche Chriſt verſtehe von allem Dem Wenig oder Nichts, und würde ſomit auch nicht wiſſen, wie er es anzufangen habe, um einen übernatürlichen

1) Animalis homo nescit, quae sunt Spiritus Dei, nec potest intelligere — quia spiritualiter judicatur. 1 Cor. 2 ca.

Act zu ſetzen; namentlich würden Diejenigen, welche von der übernatürlichen Ordnung nur dunkle Begriffe haben, auch kein übernatürliches Leben führen können. Allein hier kann man in Wahrheit ſagen: nicht unſer Verſtand und unſere Ueberlegung, ſondern die Salbung des heiligen Geiſtes lehrt uns über dieſes Alles (Unctio ejus docet vos de omnibus), was nöthig iſt, um ein übernatürliches Leben zu führen.

Unſer Wille und unſere Ueberlegung bringt ja das übernatürliche Leben nicht hervor. Die Kraft und der Antrieb dazu wird uns vom heiligen Geiſte gegeben. Der Wille braucht bloß dem inneren Lichte und dem Zuge des heiligen Geiſtes zu folgen, und das übernatürliche Leben entwickelt ſich von ſelbſt. Auch in der natürlichen Ordnung kann ſich das natürliche Leben der Erkenntniß und der Willensthätigkeit naturgemäß entwickeln, ohne daß das Subject ſich reflex der Natur dieſer Acte bewußt würde, ja ſelbſt dann, wenn es in der Reflexion ſich falſche Anſichten darüber gebildet hätte. Wie viele Menſchen lieben, und wiſſen nicht, was die Liebe iſt; lieben mit geiſtiger Liebe, und wiſſen nicht zu ſagen, wie dieſe ſich von der ſinnlichen unterſcheide. Alle Menſchen erkennen in geiſtiger und intellectueller Weiſe, und wie wenige kennen den eigentlichen Unterſchied zwiſchen geiſtiger und ſinnlicher Erkenntniß. Der Grund davon liegt darin, daß in den natürlichen, ſelbſt in den rationellen Kräften ein ſpontaner Trieb zu der ihnen eigenthümlichen Thätigkeit liegt, der ſich nach Umſtänden mit oder ohne Anſchluß des Willens kundgibt. Im Anſchluß an dieſen Trieb folgt der Wille auch der natürlichen directen und unmittelbaren Erkenntniß der Gegenſtände, und bleibt inſofern von einem reflexen Bewußtſein über dieſelben unberührt. Und was in der Natur geſchieht, geſchieht auch mit der Uebernatur; nur tritt hier aus einem ganz beſonderen Grunde die Reflexion noch mehr in ihrem Einfluſſe zurück, weil der Impuls zur Bewegung und Thätigkeit von Oben kommt und ſelbſt ſeiner Natur nach einen myſtiſchen Character hat.

Das Geſagte iſt vorzüglich der Fall im tiefſten und innerſten Seelenleben, wo die Acte ihrem Inhalte und ihrer Tendenz nach von der Natur abhängen; in den Grundbewegungen der Seele, nämlich in der Erkenntniß und Liebe, wiegt die Natur vor über die Reflexion. Auch die natürliche Liebe wird nicht vom freien Willen eigentlich erzeugt, ſondern nur, wie ſie als Neigung aus der Natur hervorgeht, angenommen und zum Geſetze des Handelns gemacht. Da wir nun gleich die übernatürlichen Acte vorzüglich in die übernatürliche Erkenntniß und Liebe legen werden, dürfen wir nicht

fürchten, daß bloß aus Mangel an Reflexion und Kenntniß unſerer Theorie Jemand kein übernatürliches Leben führen werde.

Allerdings iſt die Reflexion vorherrſchend in jenen Acten, die vom Willen ausgehen, in dem eigentlichen Handeln, das durch die Anordnung und Beſtimmung des Willens getragen wird [1]). Aber das Handeln des Willens, und namentlich die auf ſeine natürlichen Zwecke gerichtete Thätigkeit, hat zur Grundlage und zum Ausgangspunkte die natürliche Verbindung mit jenen Zwecken, folglich die natürliche Erkenntniß derſelben und die natürliche Neigung und Liebe dazu; daher modificiren ſich jene Acte, die man die äußeren nennen könnte, nach der Natur jener *inneren Acte*, die mehr die natürliche Thätigkeit ausdrücken und die ſich in jenen äußeren ausſprechen.

Man muß alſo auch bei der Beſtimmung der Acte der Uebernatur in ihrem ſpecifiſchen Unterſchied von den rein natürlichen, vorzüglich und hauptſächlich ſeine Aufmerkſamkeit auf diejenigen Acte richten, welche die innere Grundbewegung der Uebernatur in ſich enthalten, alſo auf die Erkenntniß und die Liebe und die mit dieſer verbundene Hoffnung, und dann erſt auf die eigentlich moraliſchen Acte übergehen. Jene ſind an ſich der Art, daß ihr Gegenſtand in keiner Weiſe durch die Natur *erreicht werden kann*; dieſe ſind an ſich nicht der Art, daß ſie nicht auch durch natürliche Kraft geſetzt werden könnten, z. B. die Anbetung Gottes, der Gehorſam gegen ihn. Wenn ſie aber durch natürliche Kräfte entwickelt werden, ſind ſie nur eine Offenbarung des natürlichen Lebens. Um zu dem übernatürlichen Leben zu gehören, müſſen ſie durch die übernatürlichen Grundbewegungen getragen werden.

Freilich ſind auch die moraliſchen Verhältniſſe, auf die ſich dieſe moraliſchen Acte beziehen, *nur materiell* dieſelben in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, z. B. gegen Gott das der Unterwerfung, gegen den Nächſten das der Gleichheit und Gleichberechtigung, in uns ſelbſt das der Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch und ſeine Neigungen; gerade *formell* in ihrer Grundlage ſind ſie verſchieden. Denn die Unterwerfung unter Gott kann ſein die eines Knechtes unter ſeinen Herrn, oder die des Kindes unter ſeinen Vater. Die Gleichheit und Gleichberechtigung in Beziehung auf unſeren Nächſten kann ſein die zweier vernünftigen Creaturen, natürlicher Ebenbilder Gottes, oder zweier in übernatürlicher Weiſe verklärter Ebenbilder Gottes; zweier Bürger des irdiſchen Reiches

1) Vergleiche über dieſe Begriffe das oben S. 50 ff. in der Note Geſagte.

Gottes, oder zweier Bürger des himmlischen Reiches (cives Sanctorum et domestici Dei). Die Herrschaft des Geistes über das Fleisch kann auf seiner natürlichen Geistigkeit oder seiner übernatürlichen beruhen. Kurz, unsere moralischen Verhältnisse, wie wir sie durch das Licht der Vernunft und durch das Licht des Glaubens erkennen, sind nicht nur subjectiv, d. h. in Bezug auf unsere Erkenntniß und materiell, sondern auch objectiv in ihrer Natur und formell verschieden.

Aber die übernatürlichen Verhältnisse könnten an sich, wenn sie einmal erkannt sind, durch die Reflexion von den natürlichen Kräften zum Gegenstande eines natürlichen Actes gemacht werden. Nur wird dieser Act ihnen nicht vollständig genügen oder entsprechen. Er wird nicht sein *sicut oportet*, und wird dies nur sein, wenn er von der Kraft und inneren Bewegung jener Natur ausgeht und folglich eine Offenbarung des inneren Lebens jener Natur ist, auf die sich diese Verhältnisse selbst gründen, nämlich der Uebernatur. Diejenigen Acte aber, welche, wie wir oben sagten, die Grundlage von diesen bilden, und nicht nur auf ein übernatürliches Verhältniß sich beziehen, sondern eine Vereinigung mit einem übernatürlichen Object enthalten, können nicht nur nicht sicut oportet, sondern ganz und gar nicht von der Natur gesetzt werden. Sie sind es also eigentlich, in welchen und durch welche die Natur erhoben wird, und in welchen sich also auch das übernatürliche Leben in seinem eigenthümlichen Charakter vorzüglich offenbart. Auch diesen Acten entsprechen andere in der natürlichen Ordnung, die den gleichen Namen tragen; aber die Aehnlichkeit ist hier nur ein schwaches Analogon. Wenn auch sie materiell mit demselben Objecte, mit Gott, vereinigen, so ist diese Vereinigung doch so verschiedener Art, daß sie mehr im Vergleiche mit der übernatürlichen eine Trennung als eine Vereinigung ist. Darum bleibt der Unterschied beider Ordnungen in diesen Acten immer ein nicht bloß accidenteller, sondern ein specifischer und substantieller; ein solcher nämlich, wie der ist, welcher zwischen den eigenthümlichen Acten zweier verschiedener Naturen, oder zweier verschiedener Grade in einer Natur (wie zwischen der sinnlichen und geistigen Thätigkeit im Menschen) besteht, und ebenfalls zu seiner Grundlage zwei verschiedene Naturen oder quasi-Naturen haben muß.

Hier wird sich vorzüglich die Wichtigkeit der oben so sehr betonten Bestimmung der Uebernatur im eigentlichen Sinne ergeben. Denn einestheils ist es gewiß, daß diejenigen Theologen, welche, wie

Scotus, jene Beſtimmung verließen, auch den ſpecifiſchen Unterſchied der übernatürlichen von den natürlichen Acten aufgaben, einen accidentellen dafür ſubſtituirten und ſich dadurch in die größte Verlegenheit ſetzten, weil ſie weder beſtimmen konnten, worin dieſer accidentelle Unterſchied liege, noch durch denſelben der Lehre der Kirche von der abſoluten Uebernatürlichkeit jener Acte wiſſenſchaftlich vollkommen Genüge zu leiſten im Stande waren. Anderentheils aber wird ſich ergeben, wie ſchön und conſequent von jener Beſtimmung aus die Uebernatürlichkeit jener Acte ſich erklären, und ſo die Lehre der Kirche in der gediegenſten Weiſe wiſſenſchaftlich durchbilden läßt. Die Acte, welche hier vorzüglich in Betracht kommen, ſind die der Erkenntniß und der Liebe Gottes, und man kann hinzuſetzen die Ruhe oder das Vertrauen im Bewußtſein der Kraft, den höchſten Gegenſtand, der durch die Natur oder Uebernatur uns nahe tritt, damit wir ihn durch ſeine Erkenntniß und Liebe beſitzen und genießen, entweder, inſofern wir ihn beſitzen, feſtzuhalten, oder inſofern wir ihn noch nicht beſitzen, zu erringen und zu erreichen (die Hoffnung)[1]. Es ſind dies die drei Acte des innerſten Seelenlebens, die Acte, durch die wir Gott beſitzen und genießen (in welcher folglich die vollkommene ſowohl als die unvollkommene Seligkeit beſteht, die beatitudo), Acte, durch die wir uns mit Gott vereinigen, die darum, wie wir oben ſagten, die Grundlagen des eigentlich moraliſchen Lebens ſind, welches eine Offenbarung derſelben iſt.

Auch in der Natur gibt es eine Kraft und Tendenz zur Erkenntniß und Liebe Gottes, die an ſich ihr Ziel ſicher erſtrebt und feſthält, wenn nur der Wille darauf eingeht. Allein erſtens iſt dieſe Kraft und Tendenz an ſich noch nicht Tugend, weil ſie beſtehen kann, ohne daß der Wille ſie als Grundſatz und Grundrichtung ſeines Handelns feſthält, folglich ohne daß das Subject, welches ſie beſitzt, ſchlechthin und abſolut gut wäre. Dieſe Erkenntniß und Liebe bezieht ſich ferner allerdings auf Gott, aber in den Schranken der Natur und nach dem Maßſtabe der Verbindung, welche die geſchaffene Natur an ſich mit ihrem Schöpfer hat. Gott erſcheint hier nur als Urheber und Schöpfer der geſchaffenen Natur, und darum wird er auch nur als ſolcher erkannt und geliebt, und nur als ſolcher iſt er auch der Grund unſeres Vertrauens. Gott iſt das, was erkannt und geliebt wird. Aber dieſe Erkenntniß und

1) Einiges, was in der allgemeinen Theorie dieſer Acte dunkel erſcheinen mag, wird ſich aufklären bei der Behandlung der einzelnen.

Liebe iſt keine unmittelbare und abſolute. Zuerſt iſt die Erkenntniß keine unmittelbare, weil die Creatur an ſich Gott nur als ihren Schöpfer aus ſich ſelbſt erkennt, wie auch er als ſolcher nur in und durch ſeine Geſchöpfe erſcheint; darum iſt ſie auch keine abſolute, nämlich die überhaupt höchſt mögliche, durch die das Weſen Gottes wenn auch nicht ganz begriffen, ſo doch in ſich ſelbſt erkannt würde. Denn wie das Licht der Vernunft, auf dem ſie ruht, ein der Creatur eigenthümliches iſt, beleuchtet es auch an ſich nur die Creatur, namentlich den Geiſt ſelbſt, dem es angehört, (wenn er nicht durch die Bande der Materie gefeſſelt und verdunkelt iſt), oder ſeine ſinnliche Umgebung (wenn es an materielle Bedingungen geknüpft iſt). Aber die Gottheit ſelbſt in ſich kann es nicht beleuchten, da es kein göttliches Licht iſt, und dieſe ſich nur in ihrem Lichte, wie ſie iſt, offenbaren kann. Ebenſo iſt die Liebe gegen Gott keine unmittelbar innige, weil die Natur in ihrer Liebe ſich zunächſt in ſich ſelbſt bewegt, und zu Gott nur aufſteigt, nicht weil er gleicher Natur mit uns iſt, ſondern weil er in ſeiner höheren Natur die Urſache der unſerigen iſt. Und das Vertrauen, den Beſitz Gottes durch natürliche Erkenntniß und Liebe zu erringen oder feſtzuhalten, ſtützt ſich ebenfalls zunächſt auf die Kraft und die Tendenz der Natur und wird nur auf Gott zurückgeführt, als auf den äußeren Grund und Träger der natürlichen Kraft.

Der Natur nach können wir alſo Gott erkennen durch das natürliche Licht, lieben durch unſere natürliche Neigung, vertrauen auf ihn als den Träger und Leiter unſerer natürlichen Kraft. Aber weil wir nicht, durch ihn verklärt, durch ſein Licht erkennen, erkennen wir nicht unmittelbar; weil wir ihm nicht auf's Innigſte verwandt ſind, einigen wir uns mit ihm nicht unmittelbar durch die Liebe; weil wir nicht ihn ſelbſt in ſich ſelbſt beſitzen ſollen, vertrauen wir nicht auf ſeine göttliche Macht in ihrer ganzen, über alles Geſchaffene hinausgehende Erhabenheit.

Kurz, weil wir nicht ſeine Natur haben, ſondern unſere eigene, leben wir auch unmittelbar nur in uns und nicht in ihm. Wir können unſer Leben auf Gott zurückbeziehen, aber das innerſte Leben der Creatur hat nicht Gott ſelbſt zum unmittelbaren Gegenſtande, weil es nicht ſelber göttlich iſt. Gott iſt unſer höchſtes Centrum, auf das Alles zurückgeht, aber er iſt nicht die innerſte Wurzel des Lebens und deſſen nächſter Gegenſtand, der ſeine Thätigkeit charakteriſirt. Jede Natur bewegt ſich zunächſt und unmittelbar in ſich ſelbſt, in ihrem eigenen Kreiſe, die Creatur im creatürlichen, Gott im gött-

lichen. Nur muß der creatürliche als unselbstständig dem höheren sich anschließen, und der höhere wegen seines Vorzugs den unteren beherrschen; aber der untere nimmt den höheren nur insofern in sich auf, als er sein Spiegel ist, ihn in sich reflectirt, sich ihm unterordnet und auf ihn sich gründet.

Wenn wir aber nun wahrhaft der göttlichen Natur theilhaft und durch die Uebernatur der göttlichen Natur auf's Innigste verwandt geworden, ihr nahe getreten sind; dann werden wir in den Kreis ihres Lebens aufgenommen; dann wird auch die Gottheit in ihrer Unmittelbarkeit und ihrem eigenthümlichen Wesen, wie sie es in sich selbst hat, der Gegenstand unserer Thätigkeit. Gott selbst werden wir dann, von seinem Lichte erleuchtet, durch seine eigene Gegenwart erkennen ohne den Spiegel der Creatur. Gott selbst werden wir, von seinem Feuer durchdrungen und in seiner göttlichen Erhabenheit ihm verwandt geworden, unmittelbar in sich selbst durch unsere Liebe umfangen, nicht mehr als den Schöpfer unserer Natur, sondern als den, der uns seine Natur mittheilt. Auf Gott selbst in seiner specifisch göttlichen, über alles Geschaffene erhabenen Macht, durch die er uns zu einem Ziele führt, das keine geschaffene Macht erreichen, aber auch nicht verhindern kann, durch die er in uns bewirken will, daß wir ihn selbst in seiner göttlichen Herrlichkeit besitzen, werden wir unmittelbar und ausschließlich vertrauen, und so im Schooße unseres Vaters ruhen. Mit einem Worte, wenn wir der göttlichen Natur theilhaft werden, muß auch unser Leben, unsere Thätigkeit der göttlichen specifisch ähnlich sein. Zu dem Ende muß sie dasselbe specifische, formelle, charakteristische Object haben, welches die göttliche Thätigkeit hat. Folglich muß die göttliche Wesenheit das unmittelbar bestimmende Object und Motiv der übernatürlichen Lebensthätigkeit in uns sein.

Wie die übernatürliche Kraft nicht von dem geschaffenen Wesen in ihrem Sein abhängt, so ist sie an dasselbe auch nicht in ihrem Wirken gebunden, so daß es ihr nächstes und formelles Object sein müßte. Vielmehr, weil sie unmittelbar von Gott herkommt, führt sie auch unmittelbar zu Gott zurück. Weil ihre Thätigkeit sich ganz in Gott bewegt, hat sie auch einen specifisch göttlichen Charakter, den nämlich, welchen die Thätigkeit Gottes selbst vor aller creatürlichen Thätigkeit voraus hat. Und eben deßhalb heißen jene drei übernatürlichen Kräfte, durch die wir an dem göttlichen Leben Theil

nehmen, auch göttliche Kräfte oder Tugenden. Denn Tugend iſt eigentlich nichts anderes, als die Tüchtigkeit der Kraft, oder eine tüchtige, eine vollkommene und namentlich ſicher und feſt nach ihrem Ziele ſtrebende Kraft, wie das lateiniſche virtus eine perfecta vis. Sie werden nicht ſo ſehr deßhalb göttlich genannt, weil ſie ſich überhaupt auf Gott beziehen, und inſofern allen anderen Tugenden, die ſich auf andere Gegenſtände beziehen, entgegengeſetzt werden, z. B. den Cardinaltugenden, obwohl auch dieſe Rückſicht nicht ausgeſchloſſen iſt. Vorzüglich werden ſie ſo genannt, weil ſie ſich auf göttliche Art auf die Gottheit beziehen, weil ſie ſich nämlich mit derſelben nach ihrem eigenen Weſen und ihrer eigenen Erhabenheit unmittelbar vereinigen, weil die Gottheit als Gottheit in ihrer Unmittelbarkeit ihr Gegenſtand iſt.

Der ſpecifiſche Charakter der übernatürlichen Thätigkeit wird alſo vorzüglich dadurch beſtimmt, daß ſie nicht, wie die natürliche, von der Natur ausgeht, darum auch wieder zunächſt auf dieſelbe zurückgeht, und nur durch ſie ſich zu dem Weſen erhebt, von dem die Natur ſelbſt abhängt; ſondern daß ſie vielmehr unmittelbar, nicht durch das geſchaffene Weſen, von Gott ausgeht, darum auch unmittelbar, nicht durch ein geſchaffenes Weſen [1]), auf ihn zurückgeht, und ſo unmittelbar und nach der Eigenthümlichkeit ſeiner Gottheit mit ihm vereinigt.

Um dieſes gut zu verſtehen, müſſen wir die Thätigkeit der Uebernatur dort betrachten, wo ſie in ihrer reinen und abſoluten Vollendung daſteht und einen vollkommenen Reflex des göttlichen Lebens bildet, im Zuſtande der himmliſchen Seligkeit. Die Uebernatur, als das Bild der höchſt geiſtigen, intellectuellen Natur Gottes, entfaltet hier ihren ganzen Reichthum. Die Verwandtſchaft und Nähe, die wir dadurch mit der Gottheit eingegangen ſind, tritt in ihrer ganzen Größe hervor. Durch ſie iſt der Geiſt „Licht geworden im Herrn", von Gottes eigenem Lichte erleuchtet, und die Weſenheit Gottes wird ihm ſelbſt ſo gegenwärtig, daß er ſie in ihr ſelbſt ſchaut, daß ſie nicht nur der ihm gegenüberſtehende Gegenſtand iſt,

1) Bei der Erkenntniß iſt dies klar, weil ſie Gott nur durch die Creatur als Spiegel erkennt. Bei der Liebe aber könnte es mißverſtanden werden. Es heißt alſo nicht, daß wir aus natürlicher Kraft nicht Gott ſeiner ſelbſt wegen lieben können, ſondern bloß, daß wir uns in dieſer Liebe mit Gott nicht anders vereinigen können, als durch die Natur, d. h. durch die Verwandtſchaft, die wir mit ihm durch unſere, von der ſeinigen ſpecifiſch verſchiedenen Natur beſitzen.

ſondern auch als das die Erkenntniß beſtimmende Princip ihm entgegenſtrahlt. Durch dieſe Verwandtſchaft wird die Seele, mit göttlicher Gluth wie mit magnetiſcher Kraft durchdrungen, hingezogen zu Gott durch ſeine eigene Schönheit, Güte und Süßigkeit und ganz verſenkt in den Strom ſeiner Wonne. Durch ſie offenbart ſich der Seele, wie die Gottheit ihre ganze übercreatürliche göttliche Kraft aufgethan hat, um ſich ihr mitzutheilen und ihr den unmittelbaren Beſitz des höchſten Gutes ſelbſt zu erhalten und zu ſichern. Und ſo ruht ſie im Schooße der Gottheit ſelber, und genießt in ihm die Gewißheit ihres ewigen Lebens.

Hier iſt offenbar die Weſenheit Gottes in ihrer über alle anderen Naturen erhabenen Beſonderheit, oder in ihrer Uebernatürlichkeit, die Quelle und der Gegenſtand, ja auch das den Act ſelbſt unmittelbar und zunächſt beſtimmende Object, das *objectum formale*: die Quelle, aus der die Kraft fließt, der Gegenſtand, auf den ſie ſich bezieht, und zwar ſo, daß ſie durch ihre unmittelbare Gegenwart ſich ſelbſt zum bewegenden Grunde der Erkenntniß, der Liebe und des Vertrauens macht. Daher iſt hier in der Creatur eine der göttlichen Thätigkeit vollkommen parallele und ähnliche entfaltet.

Am deutlichſten offenbart ſich aber dieſes Alles in dem Acte der Erkenntniß, der unmittelbaren Anſchauung Gottes ohne Spiegel und ohne Dunkelheit, „durch die wir erkennen, wie wir auch erkannt werden;“ in ihr ſpricht ſich die Innigkeit, in der Gott durch die Mittheilung ſeiner Natur uns nahe tritt, am klarſten aus, und die Liebesvereinigung mit Gott erhält durch ſie ihren eigenthümlichen Charakter. Daher iſt ſie der Mittelpunkt der übernatürlichen Thätigkeit, ſie die eigentlichſte Bethätigung, die Krone und Blüthe der Uebernatur, ſie das wahre Erbe der aus Gott nach ſeinem Bilde gezeugten Kinder, weil in ihr deren göttliches Leben im vollſten Maße entwickelt wird; ſie iſt die Subſtanz der Seligkeit, ſie das der Gottheit Eigenthümlichſte, und darum das höchſte von der Creatur nicht durch ihre Natur, ſondern durch die Gnade und Herablaſſung Gottes zu erreichende Gute; ſie iſt ſomit die übernatürliche Thätigkeit *per excellentiam*, wie denn auch die pantheiſtiſchen Häretiker ſich eben dadurch charakteriſirten, daß ſie dieſe Anſchauung der Natur zuſchrieben.

Die abſolut vollendete Thätigkeit der Uebernatur im Zuſtande der Seligkeit iſt alſo das vollkommene Bild der göttlichen Thätigkeit und hat darum auch ganz daſſelbe Motiv wie ſie, nämlich das göttliche Weſen, wie es ſich der Erkenntniß klar und

unmittelbar offenbart, die Liebe unmittelbar an ſich heranzieht und dem Beſitze ſich ganz und unmittelbar dargibt.

Aber ſo lange die Seele noch nicht bis zum *vollkommenen Beſitz Gottes* und zur *gänzlichen Vereinigung mit ihm* vorgedrungen iſt, ſo lange ſie noch nicht die volle Kraft erlangt hat, die Thätigkeit der göttlichen Natur in ſich nachzubilden; muß ſie ſich, um nach dieſer Vollkommenheit zu ſtreben, *an die göttliche Thätigkeit ſelbſt anlehnen, auf dieſe ſich ſtützen*, um, durch deren Einwirkung groß gezogen, immer mehr und mehr entfaltet und in ihr Bild umgeſtaltet zu werden.

In dieſem Zuſtande (in statu viae) iſt nun für Erkenntniß und Vertrauen nicht das göttliche Weſen in ſeiner klaren und vollen Gegenwart das beſtimmende Motiv, ſondern zunächſt wird noch die göttliche Thätigkeit ſelbſt das Motiv für die Thätigkeit der Uebernatur. Ihr Licht kann, ſo lange es noch nicht zur klaren Offenbarung des Weſens Gottes durchdringt, nur dadurch Gott unmittelbar in ſich erkennen, daß es ſich an die Erkenntniß, die Gott von ſich ſelbſt beſitzt, anſchließt und *durch den Glauben* ihr anhängt, damit ſie ihm den Gegenſtand der zukünftigen Anſchauung einſtweilen vermittle und mittheile und dadurch die Anſchauung ſelbſt einleite und vorbereite. Die Kraft, durch die wir uns des Beſitzes der göttlichen Natur reſp. der Beſtimmung dazu, freudig bewußt ſind und ihn feſthalten, iſt noch nicht vollkommen in uns, weil unſere Natur noch nicht vollkommen in den Beſitz der göttlichen Natur eingegangen und ganz durch ſie verklärt worden iſt. Daher müſſen wir noch von der auf uns einwirkenden Macht und Thätigkeit Gottes erwarten, daß ſie uns ganz darein einführe und darin befeſtige. *So hoffen wir* auf die Thätigkeit der Macht Gottes, und ſie wird folglich das unmittelbare Motiv unſeres Vertrauens und unſerer Ruhe. So lange alſo die übernatürliche Thätigkeit in uns noch unvollkommen und *potentiell* iſt, wird ſie noch durch die göttliche gewiſſermaßen ergänzt, und kann ſich nur im unmittelbaren Anſchluß an ſie entwickeln.

Nur die *Liebe* hängt an ſich in ihrer ſubſtantiellen Vollkommenheit nicht ab von dem vollkommenen oder unvollkommenen Zuſtande der Uebernatur, weil ſie auch nicht von der Gegenwart oder der Abweſenheit des geliebten Gegenſtandes abhängt. Sie ſtützt ſich immer auf ſeine innere Güte und lehnt bloß an an die Verwandtſchaft, welche der Liebende mit ihm hat. Die Verwandtſchaft mit Gott haben wir aber in der That ſchon durch die Uebernatur. Wir ſind wirklich ſeine Kinder, wir haben deren Würde und Rechte und

genießen auch die ganze Liebe des Vaters. Deßhalb iſt die caritas viae und die caritas patriae in der Subſtanz dieſelbe [1]) und hat daſſelbe Motiv. Nur dies geſchieht, daß, wie noch nicht die Kindſchaft ſelbſt in ihrem ganzen Glanze erſcheint, ſo auch die Liebe noch nicht in ihrer ganzen Süßigkeit und Innigkeit erſcheint und noch nicht jene vollkommene, innige und ungeſtörte Vereinigung mit Gott hervorbringt, welche ihr dann entſpringen wird, wenn wir, im Schoße des Vaters ruhend, und ihn von Angeſicht zu Angeſicht ſchauend, ſeine Güte und Schönheit koſten und genießen ſollen. Alſo nur der Beſchaffenheit nach iſt die caritas viae und patriae verſchieden; ihr Motiv bleibt in ſich daſſelbe, wirkt aber auf verſchiedene Weiſe, indem es in patria die ganze und volle Vereinigung bewirkt, in via aber noch zu dieſer Vereinigung durch das Verlangen darnach hinzieht.

Deßhalb ſagt der Apoſtel: „Die Liebe (als Liebe) bleibt," und wird nicht aufgehoben, ſondern nur vollendet; „der Glaube und die Hoffnung aber werden aufgehoben." Denn dieſe ſind nicht nur von einer Unvollkommenheit begleitet; ſie tragen eine Unvollkommenheit in ihrer Subſtanz, weil ſie etwas Unvollkommenes ſind, das an die Stelle des Vollkommenen geſetzt wurde, weil ihr Motiv noch nicht die göttliche Weſenheit ſelbſt, ſondern nur die auf uns einwirkende göttliche Thätigkeit iſt. So haben wir alſo eine weſentlich vollkommene übernatürliche Thätigkeit, nämlich jene, welche die Thätigkeit Gottes ganz in ſich nachbildet, und daher mit ihr ein Motiv hat, — und eine unvollkommene, welche ſich noch an dieſe Thätigkeit Gottes anlehnt, von ihr getragen wird und ſie ſelbſt zum Motive nimmt.

---

1) Dieſe Bemerkung, daß die Liebe ſchon in dieſem Leben der Subſtanz nach dieſelbe iſt mit der Liebe des Himmels, und daß folglich in der Liebe ſchon eine vollkommene Participation der göttlichen Natur gegeben iſt, erklärt uns zum Theil, weßhalb es in der Myſtik ein übernatürliches Schauen Gottes gibt, von dem die Myſtiker ſo viel reden. In dieſer Liebe, als dem höchſten ebenbürtigen Bilde Gottes, ſchauen wir ihn, der von ſeinem Weſen uns vorzüglich offenbart hat, daß es die Liebe iſt. Deus caritas est. Vides caritatem (qua diligis Deum et proximum)? Vidēs Deum, ſagt Auguſtin l. 8. de Trin. Dieſes iſt das Schauen Gottes, welches reine Seelen haben, wo man ſo viel erkennt, als man ſelbſt iſt (tantum cognoscis quantum es. *Hugo Vict.*); die experimentale Erkenntniß, welche Gott in ſich koſten und einen Vorgeſchmack von dem hat, was Gott Denen bereitet hat, die ihn lieben, was natürlicher Weiſe in keines Menſchen Herz aufſteigen kann.

Jetzt wollen wir die übernatürlichen Kräfte und Acte einzeln betrachten, namentlich die unvollkommenen; denn alle haben ihre Eigenthümlichkeiten, und zwar eben in der Art und Weise ihrer Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit.

a. Der Glaube.

Was den Glauben zunächst angeht, so läßt sich über sein Wesen nichts Erhabeneres und Tieferes sagen, als daß er eine Vorstufe und eine *anticipatio* der visio beatifica sei. Gerade darin liegt auch seine Uebernatürlichkeit, daß wir, wie durch die selige Anschauung Gottes vollkommen, so durch den Glauben unvollkommen zu der Gott eigenthümlichen Erkenntniß erhoben werden, um durch sein eigenes Licht ihn in seinem für die Natur unzugänglichen Lichte zu erkennen. Nur so läßt sich die ganze Erhabenheit und Tiefe der so entschiedenen Lehre der heiligen Schrift, der Väter und der Kirche, daß der Glaube wie eine ganz neue Schöpfung auf dem Grunde der alten, wie ein wunderbares Licht sei, das in die Finsterniß leuchtet, daß er eines der erhabensten Geschenke Gottes sei, zu dessen Erwerbung die Natur nicht einmal den geringsten Anfang machen könne, vollkommen erklären, begreifen und vertheidigen.

Daß man diese Lehre gewöhnlich so wenig versteht, hängt zum Theil von rationalistischen Anschauungen, zum Theil von Mangel an scharfer Sonderung und Analyse der Worte und der Begriffe ab. Das lateinische *fides* hängt zusammen mit fidere, trauen, sich stützen, ruhen auf Etwas, wie das deutsche trauen. So kann es im Allgemeinen in der Erkenntniß die Ruhe und Sicherheit derselben bezeichnen, namentlich aber die Ruhe und Sicherheit in derjenigen Erkenntniß, welche zugleich die Stütze von einer anderen auf ihr ruhenden und von ihr abgeleiteten Erkenntniß ist; ich meine die Erkenntniß der Wahrheiten, welche durch unmittelbare Anschauung, und nicht durch Ratiocinium gewiß sind. Im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne aber bezeichnet es diejenige Sicherheit und Ruhe, die ein Geist gewinnt, wenn er sich auf die Erkenntniß eines anderen Geistes stützt, sich an ihn anlehnt, sich ihm anvertraut (ei [se] credit), und so sein eigenes Licht durch das Licht eines Anderen gewissermaßen ergänzt und ersetzt. Dies kann in doppelter Weise geschehen; entweder kann oder soll das Licht des Einen, welcher die Anschauung besitzt, niemals auf den Anderen übergehen, weil dieser zur Anschauung selbst nicht fähig oder berufen ist; oder aber, wie es gewöhnlich geschieht, man vertraut sich einem Anderen (wie in der Schule dem Lehrer) an, um von ihm in seine

Erkenntniß eingeführt zu werden. Im letzteren Falle stützt man sich anfangs einzig und allein auf die Erkenntniß des Lehrers, und nimmt die Wahrheit an, weil er sie sagt, man thut das aber nur, um dadurch allmälig vorbereitet und fähig zu werden, die Erkenntniß des Lehrers selbst in sich aufzunehmen und dann zu erkennen, wie er erkennt.

In diesem letzteren Sinne ist der Glaube, durch den wir Gott (Deo) glauben, und ihm uns gläubig hingeben, um unsere Erkenntniß mit der seinigen zu vereinigen, an sie anzuschließen, und dadurch derselben einstens vollständig theilhaft zu werden, die theologische und absolut übernatürliche Tugend.

Aber man sehe wohl zu, daß man den Act dieser Tugend mit anderen Acten wegen einer täuschenden Aehnlichkeit nicht verwechsle. Der heil. Jacobus spricht von einem Glauben, den auch die Teufel haben und dabei zittern. Dieser ist gewiß kein übernatürlicher, da ja in den Verdammten nicht die mindeste übernatürliche Gabe zurückbleibt [1]). Ja es ist nicht einmal ein Glaube, der in der natürlichen Ordnung ein ethisch guter Act wäre. Man kann Glauben nennen einen Erkenntnißact, der sich auf die Erkenntniß eines Anderen nur insofern gründet, als er sie zur Prämisse eines Räsonnements macht, ohne daß ein eigentlicher Anschluß und eine Verbindung zwischen den beiden Intelligenzen erfolgt. So nennen wir Glauben jene Gewißheit, die wir gewinnen, wenn z. B. viele Menschen zusammen und übereinstimmend eine Thatsache so bezeugen, daß sie unmöglich erlogen sein kann. Diese Aussage gebrauchen wir als sicheren und untrüglichen Beweis für jene Thatsache, ohne daß wir dies aus Achtung gegen die Zeugen thäten, um ihrem Ansehen nicht zu nahe zu treten, oder sie als Lehrer anzunehmen. Die Ueberzeugung dieser Menschen gebrauchen wir ebenso als Argument a posteriori für die Thatsache, wie wir die Strahlen der Sonne als Zeugen ihres Aufgangs betrachten.

Wenn nun die Teufel, und allenfalls auch Menschen, aus den deutlichsten Zeichen die Thatsache der Offenbarung und zugleich durch ihre Vernunft die Wahrhaftigkeit Gottes anerkennen und so durch ihre Vernunft gezwungen werden, die geoffenbarte Wahrheit als Wahrheit einzugestehen, kann man dies im weiteren

1) Ich meine hier das supernaturale ἁγιαστικον, sanctificans, durch das man an dem göttlichen Leben Antheil nimmt, nicht das supernaturale καὶ' οὐσίαν, wie den character sacramentalis, das nur ein Zeichen einer übernatürlichen Bestimmung im Dienste Gottes ist.

Sinne Glauben nennen, aber im engeren Sinne ist es kein Glaube, weil man hier nicht **einstimmt in die Wahrheit, um dem zu uns sprechenden Gott beizustimmen.** Der Glaube ist kein bloßer *as*sensus, er ist wesentlich *con*sensus, und nur insofern *as*sensus in die Wahrheit, als durch diesen *as*sensus der *con*sensus mit dem sprechenden Geiste erreicht werden soll. Der Glaube ist keine Einstimmung in die Wahrheit, insofern sie sich unserer Erkenntniß in ihrem Grunde, oder in sich selbst, oder in ihren Folgen und Wirkungen (und gälte als solche auch die Ueberzeugung eines anderen Geistes) offenbart; er ist eine Einstimmung in die Wahrheit, zu der wir uns nur bestimmen, um uns einer anderen Intelligenz zu conformiren. Als solcher ist er **wesentlich ein vom Willen in dieser Absicht in der Intelligenz hervorgerufener Act**, welcher die mehr oder minder große Erkenntniß der Wahrhaftigkeit des Sprechenden und die Thatsache der Offenbarung allerdings voraussetzt, aber himmelweit davon verschieden ist.

Ich sage aber noch mehr. Es kann nicht geläugnet werden, daß auch die Natur in Bezug auf Gott, nachdem sie seine Wahrhaftigkeit und die Thatsache der Offenbarung durch ihre eigene intellectuelle Kraft erkannt, auch an sich den Entschluß fassen könne, ja nach **natürlichem Gesetze** fassen müsse, sich dem Urtheile Gottes zu conformiren und anzuschließen und so die Vernunft zur Beistimmung und Unterwerfung zu bewegen. In dieser Weise behaupte ich, daß auch **die Natur einen Glaubensact zu setzen vermag**, welchem der philosophische Begriff des Glaubens vollständig zukommt. In der That, dies kann Niemand läugnen, und hätten die Semipelagianer nur dieses behauptet und dabei ihre Lehre deutlich genug erklärt, gewiß wären sie nicht von den orthodoxen Vätern und der Kirche selbst verdammt worden. Diese hat nur den seligmachenden Glauben, den Glauben, sicut oportet ad vitam aeternam, welcher die Thüre ist zur ewigen Anschauung Gottes, jenen Glauben, der im eigentlichen und vollen Sinne göttlich ist, als übernatürlich erklärt; der eben beschriebene Glaube aber ist immer noch ein **menschlicher**, der aus der menschlichen Natur hervorgehen kann, daher nicht darüber hinausgeht und sie selbst erhebt. Es ist eine **Unterwerfung**, ein Act der Huldigung, den die Creatur ihrem Schöpfer darbringt, aber eigentlich keine **Vereinigung und kein innerer, enger Anschluß ihrer Erkenntniß an die göttliche, durch welchen die Creatur unmittelbar und unbeschränkt sich mit der göttlichen Erkenntniß verbände und in dieselbe so eingeführt würde, daß sie bald die-**

ſelbe auch in ihrer eigenthümlichen Klarheit aufnehmen ſoll. Es iſt ein Conſens, deſſen innerer Werth nur von den ihn beſtimmenden Prinzipien in der Natur getragen wird, und deßhalb auch wie dieſe an ſich und durch ſich nicht die Unfehlbarkeit ſeines Motivs, der göttlichen Wahrheit nämlich, in ſich aufnimmt. Die unfehlbare Wahrheit Gottes iſt nur inſofern das Motiv oder vielmehr das Ziel dieſes Actes, als ſie der durch die Vernunft erkannte Grund und Gegenſtand der Huldigung von Seiten der Creatur iſt. Sie iſt daher bloß moraliſches Motiv als Gegenſtand der ſchuldigen Achtung, welcher die Anerkennung von uns fordert; aber nicht ein, ich möchte ſagen, phyſiſches Motiv, das uns bewegt und zu ſich hinaufzieht, um uns mit ſich zu vereinigen [1]).

Die göttliche Wahrheit zieht hier nicht durch ihr eigenes Licht und ihre eigene Kraft die Creatur an ſich heran, um derſelben ihre eigenthümliche Erhabenheit mitzutheilen. In dem menſchlichen Glauben treten wir der Gottheit nicht näher, ſteigen nicht zu ihr hinauf; wir erkennen nur die Erhabenheit an, die ihre Erkenntniß der unſerigen gegenüber hat. Durch den übernatürlichen, göttlichen Glauben aber werden wir eben zu ihrer Erhabenheit hinaufgehoben, um derſelben theilhaft zu werden. Durch jenen hören wir nur die Stimme unſeres Gebieters, durch dieſen werden wir als Freunde Gottes in das Licht unſeres Herrn eingeführt. In dieſem geht uns das Licht der Gottheit als Morgenröthe auf; der Glanz, den es in der Seele verbreitet, iſt zwar noch erſt ein matt dämmernder Schimmer, aber doch iſt er von gleicher Art, wie der der kommenden Sonne der ewigen Klarheit.

Der übernatürliche Glaube iſt ebenſo eine Theilnahme an dem ſpecifiſch göttlichen Lichte, wie die unmittelbare Anſchauung Gottes, nur daß er ſelbſt noch ein matt dämmernder Schein deſſelben iſt, der ſich einſtens verklären ſoll. Um dieſes ſein zu können, muß er eine der göttlichen Erkenntniß geleiſtete Beiſtimmung ſein, welche ſie ſelbſt unmittelbar und ausſchließlich zum Motive hat, ſo zwar, daß er ſich mit dieſem Motive auf's Innigſte verbindet, die ganze Kraft deſſelben in ſich aufnimmt, und zu ſeiner Höhe hinaufgezogen wird. Dieſes iſt es, was die Natur nie und nimmer zu Stande bringen kann: ſich der göttlichen Erkenntniß als ſolcher unmittelbar anzuſchließen und zu

1) Motiv iſt die beſtimmende Urſache einer Bewegung; ein moraliſches Motiv beſtimmt durch die Achtung, die es verlangt, einen moraliſchen Act als ſchuldigen Tribut.

vereinigen, und dadurch deren göttliche Eigenschaften in sich aufzunehmen. Dieses geschieht nur durch den geheimnißvollen Zug des Vaters, der uns aus der Finsterniß in sein wunderbares Licht ruft und uns die Ohren des Herzens öffnet. Dazu reicht die von Außen an uns herantretende Bezeugung der Offenbarung Gottes nicht hin; da muß eine innere Offenbarung des Vaters und Erleuchtung des heiligen Geistes hinzutreten durch jenes Licht, welches wir das eingegossene Licht des Glaubens nennen. Es ist ein mystischer Act, der hier zu setzen ist, den wir unter der Leitung des heiligen Geistes zwar leicht setzen, dessen Natur aber ebendeßhalb schwer zu erklären ist, weil er ein so „wunderbares Licht" in unserer Seele aufgehen läßt.

Im Glauben lernen wir von Gott durch Vorausnahme (per anticipationem) seine Wissenschaft, welche wir in der visio beatifica erhalten sollen. Wie diese nicht durch unser Licht, sondern nur durch das Licht Gottes bewirkt wird, so kann auch jenes Lernen, insofern es als Einleitung und Vorbereitung auf jene Wissenschaft hinzielt, nicht durch unser, sondern nur durch göttliches Licht hervorgebracht werden. Auch das Lernen selbst erhebt uns über die Natur, indem unser Lehrer uns nicht irgendwie Etwas von seinem Wissen mittheilt, sondern uns gerade auf seine Stufe des Wissens erheben will. Darum muß uns seine Wissenschaft in ihrer ganzen Erhabenheit unmittelbar nahe treten, und wir müssen uns zu derselben erheben, oder vielmehr dazu erhoben werden. Daher muß sie in ihrem eigenen Glanze, nicht nur durch äußere Zeichen, sich in unserem Innern offenbaren und kundgeben [1]). Sie muß zugleich durch ihre eigene Kraft die Seele an sich ziehen, um derselben ihre eigene Ruhe und Unfehlbarkeit mitzutheilen. Sie muß endlich die Seele schon einigermaßen mit ihrem Lichte erfüllen, damit sie ihren erhabenen Gegenstand mit verwandtem und ebenbürtigem Lichte auffassen könne.

1) Diese innere Offenbarung, dieser internus quasi «auditus Dei loquentis in auribus cordis a Deo apertis» schließt die Nothwendigkeit der äußeren Offenbarung, wie auch die der rationellen Erkenntniß ihrer Wirklichkeit nicht aus; nicht jene, weil das lumen fidei ordinarium nur dazu bestimmt ist, die äußere Offenbarung im rechten Geiste aufzufassen; nicht diese, weil der Mensch den Glaubensact mit Freiheit vollziehen und sich über die Erfüllung seiner Pflicht in demselben Rechenschaft ablegen, also auch ein reflexeres Bewußtsein von den objectiven Bedingungen desselben haben muß, wozu das an sich dunkle und mystische, über die Reflexion erhabene übernatürliche Licht des Glaubens nicht ausreicht.

Das *lumen fidei* iſt ſomit eine Gnade, durch die ſich Gott unmittelbar in der Seele kundgibt, als den, der zu ihr ſpricht, — durch die er ſie zu ſich hinaufzieht, um ſie in ſich allein ruhen zu laſſen, — und durch die er ihr ſeine Wahrheit in höherer Weiſe verſtändlich und faßbar macht; in ähnlicher Weiſe, wie das lumen gloriae der Seele die Weſenheit Gottes gegenwärtig macht, ſie zu deren Anſchauung bewegt, und ſie befähigt, in die Tiefen derſelben einzudringen [1]).

Die innige Vereinigung, durch welche wir im Glauben uns mit der göttlichen Erkenntniß verbinden, auf daß der Act die eigenthümliche Kraft ſeines Motivs in ſich aufnehme, offenbart ſich am deutlichſten darin, daß der theologiſche und eigentlich göttliche Glaube weſentlich unfehlbar iſt. Das heißt, es kann keinen Act desſelben geben, der nicht weſentlich wahr iſt; während jener Glaube, von dem wir ſagten, daß er aus der Natur hervorgehen könne, nicht weſentlich wahr und unfehlbar ſein muß. Denn den Act dieſes letzteren können und müſſen wir ſetzen, wenn wir durch unſere Vernunft überzeugt ſind, daß Gott Etwas offenbart hat. Wie nun die Vernunft in dieſem Urtheile irren kann, ſo kann ſie ſich auch zu jenem bloß menſchlichen Glauben irrthümlich beſtimmen und ſo im Glaubensacte ſelbſt dann, wenn er moraliſch gut iſt, irren. Und warum? weil die göttliche Wahrheit und Unfehlbarkeit zwar einigermaßen das Ziel iſt, nach dem er ſich hinbewegt, und inſofern auch Motiv des Actes, als eines moraliſch guten iſt, aber nicht ſelbſt durch ihr eigenes Licht uns zu ſich hinzieht und mit ſich vereinigt, und ſo auch nicht durch ſich ſelbſt unmittelbares Motiv des Actes wird, inſofern er ein Erkenntnißact iſt. Wenn aber der Geiſt nicht nur dem Urtheile der Vernunft über einen der göttlichen Wahrheit zu zollenden Tribut, ſondern dem Lichte und Zuge der göttlichen Wahrheit ſelbſt folgend, ſich ihr hingibt und ſo mit ihr vereinigt, dann freilich iſt ſein Act unfehlbar wie ſie ſelbſt, weil er dann wirklich und unmittelbar auf die göttliche Wahrheit als ſolche gegründet wird [2]). Dann wird auch die Gewißheit, die wir

1) Jene drei Momente werden in der heiligen Schrift bezeichnet als auditus und revelatio interna — tractio Patris — innere Erleuchtung, illuminatio cordis; durch welche letztere ebenfalls eine gewiſſe revelatio entſteht, der Menſch geiſtig *(spiritalis)* und ſo fähig wird, nicht nur das Natürliche, ſondern auch das Uebernatürliche zu verſtehen: Spiritalis homo judicat omnia, etiam ea, quae animalis homo non potest intelligere.

2) Vergl. *Dionys. Arcop.* de div. nom. c. 7. §. 4. Ὁ λόγος οὗτος ἐστιν ἡ ἁπλῆ καὶ ὄντως οὖσα ἀλήθεια. περὶ ἣν ὁἰς ἁπλανῆ καὶ καθαρὰν τῶν

erlangen, eine ungleich höhere und sicherere, nicht nur weil wir in diesem Lichte unfehlbar sind und dadurch nicht irren können, sondern weil die Gewißheit dann nicht mehr auf creatürlichem, sondern auf göttlichem Lichte ruht und an dessen Erhabenheit und Gediegenheit theilnimmt. Die Gewißheit des Glaubens ist eine solche, daß sie nicht nur die Gewißheit der durch die Vernunft erkannten äußeren Zeichen der Offenbarung himmelweit übersteigt, sondern selbst die der evidentesten und ersten Wahrheiten, welche wir durch die bloße Vernunft erkennen, an innerer Vollkommenheit ohne Vergleich übertrifft.

Was von der inneren Unfehlbarkeit und Zweifellosigkeit des Glaubens gesagt ist, darf nicht dahin mißverstanden werden, als ob das Subject, welches den Glauben hat, in Glaubenswahrheiten nicht irren oder auch am Glauben nicht zweifeln könne. Dies kann immerhin geschehen, und zwar weil, wie wir seiner Zeit gesagt haben, die Uebernatur in diesem Leben noch nicht die ganze Natur so durchdringt, daß diese nur durch jene wirken könnte. Dieselbe kann auch noch durch sich wirken, und ebendeßhalb kann sie auch am Glauben selbst zweifeln, und in Bezug auf Glaubenswahrheiten bona fide und deßhalb salva fide divina irren. Aber wenn dieses letztere geschieht, wirkt das Licht des Glaubens nicht mit, und wenn jenes erstere, wird es sogar aufgehoben und ausgelöscht.

Oben haben wir auch gesagt, der Glaube stimme im Hauptgegenstande, der durch denselben erkannt wird, mit der visio beatifica überein. Das ist nicht nur insofern wahr, als beide wie immer dasselbe Object erkennen (als objectum materiale commune), sondern auch insofern, als die Rücksicht, unter welcher es erkannt wird, bei beiden dieselbe ist (ratio formalis sub qua objectum cognoscitur). Der Glaube ist ja eine Anticipation der Anschauung

---

ὅλων γνῶσιν ἡ θεῖα πίστις ἐστιν, ἡ μόνιμος τῶν πιστευόντων ἵδρυσις, ἡ τούτους ἐνοδρύουσα τῇ ἀληθείᾳ καὶ αὐτοῖς τὴν ἀληθειαν ἀμεταπίστῳ ταὐτότητι, τὴν ἁπλῆν τῆς ἀληθείας γνῶσιν ἐχόντων τῶν πεπεισμένων. Dieses Wort (Erkenntniß Gottes) ist die einfache und wahrhaft seiende Wahrheit, um welche, als die reine und unfehlbare Erkenntniß aller Dinge, sich der göttliche Glaube bewegt, die einzige Gründung (Stütze, Ruhe) der Glaubenden, welche sie in die Wahrheit und die Wahrheit in sie hineingründet in unerschütterlicher (indissuasibili, Corderius) Einheit, indem die dem Glauben Gewonnenen die einfache (nach göttlicher Art) Erkenntniß der Wahrheit besitzen. Vergl. auch *Maximus Martyr* in capitibus theologicis Centur. II. c. 7—13. Ueberhaupt kann man noch über die übernatürliche Ordnung II. 68—74.; IV. 12—20., und weiterhin I. 1—50. nicht ohne Nutzen vergleichen. Die schönste Stelle werden wir später noch anführen.

Gottes. Also erkennt auch er, wie diese, Gott nicht nur insofern er sich in der geschaffenen Natur abspiegelt und aus ihr in aufsteigender Weise erkannt werden kann, sondern so, wie er in sich selbst ist, unabhängig von aller Verbindung mit der geschaffenen Natur als solcher. Folglich ist auch das durch den Glauben in Gott Erkannte etwas Uebernatürliches, nicht für Gott selbst, sondern in Bezug auf die Erscheinung Gottes in der geschaffenen Natur. Später werden wir besonders sehen, daß dies hauptsächlich in der innern Offenbarung und Entfaltung Gottes in dem trinitarischen Prozesse besteht. Ja auch alles Natürliche erkennt der Glaube in übernatürlicher Weise, indem er in dunkler, wie die visio beatifico in klarer Weise, alle natürlichen Dinge erkennt, wie sie aus ihrer übernatürlichen Ursache hervorgehen, auf sie zurückbezogen werden, und vorzüglich, wie sie mit derselben in eine übernatürliche Verbindung treten.

Alle diese übernatürlichen Gegenstände werden uns durch das Licht des Glaubens gleichsam verwandt, ähnlich, wie uns die natürlichen intelligiblen Dinge durch das Licht der Vernunft verwandt werden. Daher bewirkt das Licht des Glaubens in uns, daß wir dieselben, wenn sie uns vorgehalten werden, leicht auffassen, obgleich wir sie nicht eher in sich selbst schauen und begreifen können, als bis das Licht des Glaubens in das Licht der Glorie verklärt und aufgegangen ist.

So ist also der Glaube übernatürlich in *seinem Ursprunge* aus dem göttlichen Lichte, übernatürlich in *seinem inneren Motive*, der göttlichen Wahrheit, der er sich in ihrer eigenthümlichen Erhabenheit und Unfehlbarkeit anschließt, übernatürlich in seinem *Gegenstande*, übernatürlich endlich in seiner *Vollendung*, nach der er strebt, welche nichts anderes ist als die visio beatifica; übernatürlich wie diese, und *darum göttlich*, eine *Theilnahme an der Gott eigenthümlichen Erkenntniß* [1]).

b. *Die Liebe.*

Leichter in einigen Beziehungen ist die Bestimmung der Uebernatürlichkeit *der christlichen Liebe*. Denn einerseits hat sie den übernatürlichen Glauben schon zur Grundlage; andererseits brauchen wir, um zu erkennen, wie sie eine Theilnahme an der göttlichen Liebe ist, bei ihr nicht erst auf den Zustand ihrer Vollkommenheit im Himmel zurückzugehen, da sie ja schon in diesem Leben der Substanz nach vollkommen ist. Und so könnte man hier einfach

1) Vergl. über das Gesagte *Gratry*, Erkenntniß Gottes. II. Band.

ſagen: die übernatürliche Liebe iſt diejenige, welche durch den heiligen Geiſt in unſere Herzen ausgegoſſen wird und ſich auf das Licht und die Erkenntniß des Glaubens gründet, wie die natürliche Liebe jene iſt, welche aus der Natur hervorgeht und der Vernunfterkenntniß ſich anſchließt. Dieſer Unterſchied iſt wahr und tief begründet; aber man muß ihn in ſeiner ganzen Tiefe und Bedeutung durchdringen, damit er nicht als ein rein äußerlicher aufgefaßt werde, in Beziehung nämlich auf die der Liebe vorausgehende Erkenntniß, oder die Art und Weiſe ihres Entſtehens; vielmehr als ein tief innerlicher, in Bezug auf das Weſen der Liebe ſelbſt, durch welches jenes Verhältniß derſelben zur Erkenntniß und zu ihrer Urſache ſich erſt beſtimmen muß. Daher können jene Theologen, welche keine Uebernatur im engeren Sinne als der Liebe zu Grunde liegend, annehmen, keine ſtichhaltige und tiefere Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Liebe aufſtellen. Ich hoffe, in folgender Weiſe wird es einigermaßen gelingen, dieſe ſo wichtige und intereſſante Beſtimmung zu erleichtern.

Schon mehrere Male haben wir geſagt, die Liebe ſei eine Einheit des Affectes, d. h. eine Einheit eines Subjectes dem Affecte nach, oder der Zuneigung nach, entweder mit einem anderen Subjecte (d. h. einem beſitzenden Guten), oder einem Objecte (nämlich einem zu beſitzenden Gute). Es kann nämlich ein Subject Eins werden mit einem anderen Subjecte, indem es demſelben Gutes will, wie ſich ſelbſt; oder mit einem Objecte, indem es daſſelbe in ſich aufnehmen und mit ihm vereinigt ſein will. Es iſt die Liebe zu Demjenigen, welchem man Gutes will, und die Liebe zu der Sache, die man ihrer Subſtanz oder Qualität nach Jemanden wünſcht. Die erſtere Art der Liebe wird gewöhnlich amor amicitiae genannt. Dieſe Bezeichnung iſt jedoch ſehr ungenau; denn amicitia beſteht in und durch die Liebe nur dann, wann beide Subjecte ſich ziemlich gleich und ſehr nahe ſtehen. So ſetzt man den Namen der species für den des genus. Für dieſes gibt es keinen beſſeren als amor benevolentiae. Die zweite können wir amor *concupiscentiae*, (begehrliche Liebe) nennen, inſofern ſie ſich auf ein Object (Qualität, Form oder Sache) bezieht, die wir für uns oder für Andere begehren. Dabei iſt aber zu bemerken, daß eine Sache begehrt werden kann entweder bloß als Mittel, um uns das eigentlich Gewünſchte zuzuführen, oder als dieſes ſelbſt; und wiederum die Sache, die wir wünſchen und genießen, kann der Art ſein, daß ſie entweder durch die Vereinigung mit uns ihre eigene Natur und Schönheit

verliert, wie die Speisen, die wir genießen, oder daß vielmehr das genießende und verbundene Subject durch seine Vereinigung mit der Sache sie nicht verdirbt, sondern in ihre Schönheit und Herrlichkeit verklärt wird [1]).

Dieses ist die *concupiscentia casta*, keusche Begierde, von welcher Augustinus so oft redet, welche da ist, wo die Seele Gott als ihre Speise und ihren Bräutigam genießt; *casta*, weil sie frei ist von aller corruptio; casta, weil der Genießende weder im Genusse seine eigene Schönheit verliert, noch auch die innere Güte und Schönheit des Gegenstandes seinem Genusse zum Opfer bringt.

Beide Arten der Liebe, die wir unterschieden haben, beruhen auf einer gewissen Einheit, Convenienz, Verwandtschaft mit dem geliebten Gegenstande. Denn was die erstere angeht, nur insofern wir den Andern als Eins mit uns, oder uns als Eins mit ihm betrachten, können wir ihm aus Liebe Gutes wollen, wie uns selbst; und die geordnete und natürliche Liebe kann nur die als eine Person betrachten, die es einigermaßen wirklich sind. So lieben wir von Natur und sollen lieben alle Menschen als unsere Nächsten, weil sie alle Eins mit uns sind in der Natur. So lieben wir mit besonderer Liebe Diejenigen, denen wir enger verbunden sind, in einem Staate, in einer Nation, in einer Familie, überhaupt Diejenigen, welche mit uns gleiche Fähigkeit und gleichen Beruf zu einem *bonum commune* haben. Insofern wir nämlich ein bonum commune besitzen oder zu erreichen haben, wollen wir dasselbe den Anderen ebenso wie uns; und unsere Liebe specificirt sich und enthält selbst eine verschiedene unitas affectus, je nachdem die objective Einheit im Guten oder die Gemeinschaft eine andere ist. Auf andere Weise aber sind wir Eins z. B. mit unseren Eltern. Wir sind nicht nur Eins mit ihnen in einem Dritten, der Natur nämlich, also zusammengehörig, coordinirt, sondern wir sind auch Eins mit ihnen als ihnen angehörig, subordinirt, und lieben sie als unser Prinzip, da wir nicht nur die Fähigkeit und Bestimmung zum Guten mit ihnen gemein haben, sondern auch deren Grundlage, die Natur, von ihnen empfangen. Ueberhaupt ist also die Liebe zu einem anderen Subjecte abhängig von der Verbindung, Gemeinschaft (communicatio), in der wir mit ihm in Bezug auf das Gute stehen, indem wir Eins mit ihm sind entweder in der gleichen Fähigkeit und Tendenz zum einem bestimmten Gute,

1) „*Comedes me;* non mutabis me in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis *in me*," läßt der heil. Augustinus den Sohn Gottes zu uns sagen.

oder was noch mehr ist, indem wir mit ihm hierin so Eins sind, daß wir diese Bestimmung von ihm selbst empfangen, und deßhalb ihm angehören. Im ersten Falle ist die Liebe einfach die einer gegenseitigen Gemeinschaft, im zweiten die einer vollen Hingabe an den geliebten Gegenstand, weil man ihm ganz angehört. Von der Verschiedenheit dieser Verbindung hängt auch die Verschiedenheit der Liebe ab. So ist die Liebe eines Knechtes zum Herrn wesentlich verschieden von der Liebe des Kindes zum Vater, nicht als wenn ein guter Knecht nicht auch dem Herrn selbst wegen seiner selbst, Gutes wollte, sondern weil dieser Wille, wie auf einer anderen reellen Einheit, so auch auf einer anderen affectuellen Einheit mit der Person des Herrn beruht. Diese affectuelle Einheit ist in dem Grade inniger und enger, je inniger und enger jene reelle ist.

So haben wir auch eine doppelte Liebe zu Gott wegen unseres doppelten Verhältnisses zu ihm, unserer doppelten Einheit, Verwandtschaft und Gemeinschaft mit ihm. Der göttlichen Güte sind wir theilhaft erstens durch die Natur, als vernünftige Geschöpfe Gottes, denen er Sein, Leben und Intelligenz mitgetheilt hat. Als solche lieben wir Gott als unseren Schöpfer, unseren Herrn, nicht so sehr als unseren Vater, weil wir nicht Eins mit ihm sind in seiner Natur, und darum auch nicht in seinem eigenen Reichthum, wie das Kind mit dem Vater; weil unsere Verwandtschaft mit ihm nur eine so entfernte ist, daß wir dadurch nicht die erhabene Würde seiner Kinder haben. Wir sind dadurch nur Eins mit ihm in allgemeineren, nicht in den besonderen Vorzügen seiner Natur, und haben darum auch nicht die Fähigkeit dazu und den Anspruch darauf, Eins mit ihm zu sein in der seiner Natur eigenthümlichen Seligkeit. Durch die Uebernatur aber nehmen wir an seiner Natur Theil und werden so auch zu seiner eigenthümlichen Seligkeit berufen. Wir werden Eins mit ihm in der Grundlage des Besitzes und darum dem Besitze des Guten selbst, wie das Kind mit seinem Vater, d. h. in der Würde und der Erbschaft; Eins mit ihm in der innigsten Einheit, ähnlich jener, wie sie zwischen dem Eingeborenen und dem Vater besteht. So muß also auch die Liebeseinheit mit Gott eine ohne Vergleich innigere, erhabenere und herrlichere sein, wenn wir Gott nicht nur als Schöpfer, dem wir noch ferne stehen, sondern in Vereinigung mit seinem eingeborenen Sohne als unseren Vater lieben.

Diese Liebe wird die Liebe der Freundschaft genannt, nicht deßhalb, weil sie überhaupt Gott Gutes will [1]) (denn dies kann auch

1) Also mit einem amor benevolentiae; die benevolentia ist immer

die natürliche knechtiſche Liebe), ſondern deßhalb, weil wir Gott lieben als unſeren Freund, der nämlich durch die Theilnahme an ſeiner Natur und die Berufung zu ſeiner Seligkeit uns ſich gewiſſermaßen gleich gemacht und auf die innigſte Weiſe verbunden hat, wie dieſes zwiſchen liebenden Freunden der Fall iſt.

Es iſt die Liebe, mit der wir Gott lieben als den *auctor beatitudinis*, scilicet *supernaturalis*, wie der in der Kirche nach dem heiligen Thomas klaſſiſch gewordene Ausdruck ſagt, nicht als ob wir Gott liebten wegen der übernatürlichen Glückſeligkeit, die er uns ſchenkt, ſondern weil Gott dadurch, daß er uns zu ſeinem Leben und ſeiner Seligkeit beſtimmt und zu dem Ende uns ſeine Natur durch die Uebernatur mittheilt, unſer Vater und ſo auf die innigſte Weiſe mit uns verbunden wird.

Dieſe Liebe iſt es, mit der wir Gott lieben durch die Erkenntniß des Glaubens, nicht als ob dieſer einfach als neue Erkenntnißweiſe auch eine Verſchiedenheit der Liebe begründen müßte, ſondern weil er als göttlicher Glaube nach der oben gegebenen Erklärung uns eine ſpezifiſch höhere Erkenntnißweiſe gibt, als wir durch die Vernunft haben, ſo alſo auch die göttliche Güte ſelbſt in anderer Weiſe uns nahe bringt, als die natürliche Erkenntniß, nämlich in ihrer eigenſten und höchſten Erhabenheit, wie ſie durch die Uebernatur uns verwandt wird.

Dieſe Liebe iſt es, mit der wir Gott lieben, wie er in ſich ſelbſt iſt, nicht als ob nicht auch die Natur Gott lieben könnte wegen des Guten, das er in ſich ſelbſt hat, und um ſeiner ſelbſt willen, wie Vasquez meinte, ſondern weil ſie Gott in ſeiner eigenen Güte liebt, wie ſie über aller Verbindung mit den geſchaffenen Naturen als ſolchen und unabhängig von dieſen daſteht.

Kurz es iſt eine Liebe, durch welche wir uns dem Affecte nach mit der Güte Gottes verbinden, nicht jener Einheit und Verbindung gemäß, die wir durch unſere Natur mit ihr, als der höchſten Urſache derſelben, haben, ſondern jener Einheit und Verbindung gemäß, die wir mit ihr durch die Theilnahme an ihrer eigenen Natur in der Uebernatur beſitzen, einer Verbindung, die uns zu ebenbürtigen Kindern und Freunden Gottes macht und uns auf das Innigſte an das eigene Weſen der Gottheit anſchließt.

---

eine freundliche Geſinnung gegen Jemand; aber darum noch nicht eine freundſchaftliche; dieſe ſchließt eine große Innigkeit und Vertraulichkeit des gegenſeitigen Verhältniſſes ein.

Auf ähnliche Weise ist nun auch der amor concupiscentiae, durch den wir Gott *für uns* mit keuscher Zuneigung lieben, d. h. durch den wir Gott, als den *Gegenstand unserer Seligkeit und das Ideal unserer Vollkommenheit*, zu besitzen wünschen, in dessen Bild wir verklärt zu werden verlangen, ein doppelter, ein natürlicher und ein übernatürlicher. Denn wenn wir in doppelter Weise mit Gott, als dem Prinzip unseres doppelten Seins, vereinigt sind, so können wir auch auf doppelte Weise mit Gott, als dem Gegenstande und Ziele unserer Seligkeit und Thätigkeit, und dem Ideale unserer Vollkommenheit, vereinigt werden. Wir können Gott in uns aufnehmen und besitzen durch eine doppelte Erkenntniß und folglich in einem doppelten Bilde, durch die Erkenntniß, welche aus der Natur hervorgeht und Gott nur im Spiegel schaut, und jene andere, welche der Uebernatur entspricht und Gott in seiner eigenen Wesenheit in der Seele abspiegelt. Die *Kraft* aber, ein Object als unser Gut zu besitzen und zu genießen, bestimmt eben unsere *Verwandtschaft* mit ihm, d. h. unser Verhältniß und unsere Tendenz zu demselben und dessen Convenienz mit uns. So sind durch unsere vegetativen Kräfte die Materialien der Vegetation, durch unsere animalischen die Gegenstände der verschiedenen Sinne, durch unsere Vernunft deren eigenthümliche intelligibilia uns verwandt. Daher liegt in der Natur mit jenen Kräften auch eine denselben entsprechende Tendenz und natürliche Liebe zu den betreffenden Objecten, und zwar so, daß diese Tendenz und Liebe wesentlich verschieden ist, je nachdem jene Kräfte einer besonderen Stufe in unserer Natur angehören.

So gibt es in uns auch *eine doppelte, jenen beiden Verbindungen mit Gott entsprechende begehrliche Liebe zu demselben*; eine, welche die Natur selbst in sich trägt und durch welche sie darnach strebt, Gott zu erkennen und zu besitzen, wie sie es durch *ihre* Kräfte vermag; und eine andere in der Uebernatur begründete, durch welche diese darnach strebt, Gott zu erkennen, wie er in sich selbst ist, und so zu erkennen, wie es an sich nur *seiner* Natur zukommt.

Bevor wir das Gesagte noch mehr ausführen, bemerke ich, daß in Bezug auf Gott, sowohl in der natürlichen als in der übernatürlichen Ordnung, der amor concupiscentiae und der amor benevolentiae nicht soweit auseinander liegen, wie in anderen Verhältnissen, durch deren Analogie man sich hier irre leiten läßt; ja, daß beide hier gewissermaßen in ihrer Reinheit in einander fallen. Einer schließt den anderen nicht aus, vielmehr schließt einer den anderen

ein, oder führt wenigſtens zu demſelben. Denn erſtens iſt hier der amor concupiscentiae nicht ein ſolcher, der ſeinen Gegenſtand ſo an ſich zieht und ſich vereinigt, daß derſelbe in dem Genuß untergeht oder dem Beſitzenden untergeordnet wird. Wir verlangen vielmehr mit Gott dadurch vereinigt zu werden, daß wir ſein Bild in uns aufnehmen, daß wir in ihn verklärt werden; daher ziehen wir durch jene Liebe nicht ſo ſehr Gott zu uns herab, als wir dadurch zu ihm hinaufgezogen werden. Es iſt alſo, wenn ſie iſt, wie ſie ſein ſoll, eine *concupiscentia casta*, welche der erhabenſten und reinſten Güte Gottes keinen Eintrag thut, vielmehr eben auf dieſelbe gegründet iſt [1]). Dieſe concupiscentia nun, durch die wir Gott begehren als unſer Ziel, mit dem wir vereinigt werden, als das Gut und Object, das wir erlangen ſollen, ſteht in engſter Verbindung mit der Liebe der Hingabe, die wir ihm als unſer Prinzip zollen: denn deßhalb iſt Gott das Ziel, Ideal und Object, mit dem wir vereinigt werden ſollen, weil er in uns das Prinzip einer Natur oder quaſi-Natur iſt, die der ſeinigen ähnlich iſt und darum auch, wie die ſeinige, ihn ſelbſt zum Gegenſtande ihrer Thätigkeit haben ſoll. Deshalb wird unſere Thätigkeit auf Gott als Ziel zurückgelenkt, weil die Kraft dazu von ihm ausgeht.

Die Güte der Natur Gottes ſchenkt uns eine ähnliche des Guten fähige Natur, durch die wir ihm verwandt ſind und ihn lieben, inſofern wir ihm als unſerem Prinzip angehören. Die Güte Gottes wird auch der Gegenſtand und das Ideal der vollkommenen Thätigkeit, durch welche die Güte unſerer Natur ſich vollendet; inſofern gehört ſie uns an und lieben wir ſie als den Gegenſtand unſeres Beſitzes, als das Ziel unſerer Vollendung. Dieſe beiden Rückſichten ſind offenbar ſo innig verwandt, daß ſie in der vollendeten Wirklichkeit ganz in einanderfallen. Denn Gott iſt das Prinzip und die Urſache nicht nur unſerer Natur, ſondern auch unſerer Thätigkeit; folglich beſitzen wir ihn nur dadurch, daß wir ihm auf eine beſondere Weiſe angehören. Hinwieder gehören wir Gott dadurch an, daß er uns eine der ſeinigen ähnliche Natur mittheilt, durch welche wir der ſeinigen nach unſerer oder nach

1) Hierauf läßt ſich ein wunderſchönes Bild aus *Dion.* de div. nom. c. 3 anwenden. Wenn ein goldenes Seil von der Sonne zu uns herabhinge und wir daſſelbe an uns ziehen wollten, würden wir nicht die Sonne zu uns herabziehen, vielmehr zu ihr hinauf gezogen werden. Ebenſo wird, wenn man auf einem Schiffe an einem auf dem Lande befeſtigten Taue zieht, nicht das Land zum Schiffe, ſondern das Schiff zum Lande hinbewegt.

ſeiner Art theilhaft werden; aber eben hierdurch ſind wir auch fähig, ihn zu beſitzen, auf daß er uns angehöre. Daher iſt auch die vollendete Liebe eine *unitas affectus* mit Gott, eine affectuelle Vereinigung mit Gott, durch die wir ihm anhängen, ſo daß zugleich er uns beſitzt und wir ihn beſitzen. Wenn wir wahrhaft Gott lieben als den, welchem wir angehören, müſſen wir auch nothwendig darnach verlangen, ihm ganz anzugehören, indem wir uns mit ihm vereinigen als dem Objecte und Ideale unſerer Thätigkeit; und wenn wir wahrhaft Gott beſitzen wollen, verlangen wir auch nothwendig ihm anzugehören. Im Grunde alſo iſt die reine und vollkommene Liebe **Eine** Grundbewegung, Eine Zuneigung nach der Güte Gottes hin, durch die ſie mit uns und wir mit ihr vereinigt werden.

Um nun den Faden wieder aufzunehmen, ſo ſagt man häufig, reine Liebe liebe eine Sache ihrer ſelbſt und nicht einer anderen wegen. Und hieraus ſchließt man, daß es keine doppelte weſentlich und dem Motive nach verſchiedene Liebe Gottes geben könne, da ja die Güte Gottes nur Eine ſei. Freilich, reine Liebe liebt das Gute ſeiner ſelbſt wegen, d. h. das Gute als beſitzendes Subject, wenn ſie ihm das Gute (als Qualität und Beſitz) nicht wegen eines anderen, ſondern ſeiner ſelbſt wegen wünſcht, weil ſie ſich nämlich darin wohlgefällt; und das Gute als zu beſitzendes Object, wenn ſie in ſeiner inneren Schönheit ſich wohlgefällt, es alſo nicht bloß liebt als Mittel zur Erreichung anderer Zwecke und auch nicht ſeine Güte dem Genuſſe zum Opfer bringt. Zugleich bemerke ich, daß das Wohlwollen eigentlich nicht die Liebe ſelbſt iſt; es geht zunächſt aus der Liebe hervor; es ſetzt die Liebe als affectuelle Vereinigung voraus.

Die innere Güte des geliebten Gegenſtandes iſt Motiv der Liebe, aber nicht abſolut, ſondern inſofern es eine dem Liebenden verwandte Güte iſt, mit der er Eins iſt, oder die mit ihm Eins werden ſoll.

Mag man immerhin Liebe nennen das Wohlgefallen, welches der denkende Geiſt an der Schönheit, der Ordnung und dem Guten in allen Gebieten ſeines univerſellen Anſchauungskreiſes hat; im engeren Sinne iſt die Liebe, welche eigentlich mit dem geliebten Gegenſtande vereinigen ſoll, das Wohlgefallen, was wir an der Güte eines Gegenſtandes haben, inſofern wir damit vereinigt ſind oder damit vereinigt werden ſollen, d. h. inſofern ſeine Güte der unſerigen verwandt iſt, entweder als die Güte eines Subjectes, einer Natur, der die unſerige verwandt und verbunden

ist, oder die Güte eines Objectes, das den Kräften unserer Natur proportionirt ist.

So lieben wir also die Güte Gottes mit geistiger Liebe auf doppelte Weise, weil sie auf doppelte Weise unserem Geiste verwandt ist, durch dessen eigene Natur und durch die als Uebernatur in ihr hinzugetretene Participation der göttlichen Natur. Durch die erste ist uns Gott verwandt als die höchste intelligente Natur, welche die uns wesentlich eigene Natur nach ihrem Bilde hervorgebracht hat, und das höchste intelligible Object, auf das alle anderen geschaffenen und natürlichen Objecte sich zurückführen lassen. Durch die Uebernatur aber ist er uns ohne Vergleich inniger verwandt, als Natur, weil wir, der seinigen theilhaft geworden, gewissermaßen eine Natur mit ihm haben, als Object, weil das Licht, das wir durch die Participation der göttlichen Natur erhalten, nur in der unmittelbar anzuschauenden göttlichen Wesenheit sein eigenthümliches, ihm proportionirtes Object besitzt.

Darum ist aber noch nicht die Verwandtschaft eigentlich das Motiv der Liebe, sondern die Güte der Sache selbst. Die Güte übt die Anziehungskraft aus, obwohl dieselbe nur auf verwandte Wesen, und insofern sie verwandt sind, wirken kann. Viel weniger ist das Gute, durch das wir Gott verwandt sind, z. B. die Natur, die wir von ihm erhalten, Motiv der reinen und vollkommenen Liebe gegen ihn. Denn ebenso wenig als unsere Natur das Motiv der Liebe ist, wenn wir unseren Nächsten deshalb lieben, weil er eine Natur mit uns hat, lieben wir auch Gott wegen der von ihm empfangenen Natur, als dem Motive unserer Liebe. Wenn man also sagt, die natürliche Liebe liebe Gott als Prinzip und Ziel der natürlichen, die übernatürliche als das Prinzip und Ziel unserer übernatürlichen Güte, wird damit das von Gott ausgegangene und auf ihn bezogene Gut nicht als Motiv seiner Liebe vorausgesetzt; es wird bloß gesagt, daß die eine göttliche Güte auf doppelte Weise Motiv der Liebe sei, indem sie dieselbe bewegt, auf Grund einer doppelten Einheit unserer Seele mit sich selbst (durch Natur und Uebernatur) und um eine doppelte Einheit mit sich zu erzielen (durch natürliche und übernatürliche Erkenntniß).

Hier scheint sich eine ähnliche Schwierigkeit zu erheben, wie vorher bei der Uebernatürlichkeit des Glaubens. Die natürliche intellectuelle Erkenntniß und der Wille können sich vermöge ihrer Universalität einigermaßen über alle Ordnungen der Wesenleiter erstrecken. Die vernünftige Erkenntniß kann sich auch über das Gebiet der

ſinnlichen, die unter ihr ſteht, verbreiten. Ja wir haben geſehen, daß ſie an ſich, wenn ihr die äußeren Hülfsmittel gegeben ſind, auch auf das Uebernatürliche und Geoffenbarte ſich richten könne. Ebenſo kann der Wille, die geiſtige Begehrungskraft, auf das Gebiet der ſinnlichen übergreifen und das lieben und wollen, was an ſich nur dieſer zu lieben und zu begehren zukommt. Warum ſollte nicht auch der natürliche Wille auf das Uebernatürliche gehen können, um Gott zu lieben als das Prinzip und Ziel der übernatürlichen Ordnung? Und wenn ſo, wo bleibt dann die weſentliche Uebernatürlichkeit der Liebe, ſelbſt wenn man ein übernatürliches Motiv zuließe?

Dieſe Schwierigkeit greift auf den tiefſten Grund der Sache ein. Wir können gleich an das anknüpfen, was darin vorgebracht wurde. Der Wille kann auch das ſinnliche Gute lieben, was eigentlich dem ſinnlichen Begehrungsvermögen zukommt. Aber liebt er es auch in derſelben Weiſe, wie dieſes? Strebt der Wille von Natur nach jenem ſinnlichen Gute, wie dieſes? Iſt es der Wille, der gewiſſermaßen, wie das polariſirte Ende einer Nadel, von dem verwandten Guten ſelbſt angezogen wird? Iſt es auch der Wille, welcher ſich mit jenem Gute vereinigt, daſſelbe genießt, die ihm eigenthümliche Süßigkeit koſtet und darin ruht? Iſt es auch der Wille, der jenen eigenthümlichen Schmerz empfindet, der entſteht, wenn einer ſtrebenden Kraft das ihr eigenthümliche Gute genommen wird?

Jeder Stufe auf der Leiter der Naturen entſpricht ein ihr eigenthümliches Gut, und das allgemeine Gut (Gott) theilt ſich jeder nach ihrer eigenthümlichen Art mit. Darum iſt in jeder Stufe der Weſen ein ihr eigenthümliches Streben nach ihrem Guten und auch das allgemeine Gut erſtrebt jede auf ihre eigenthümliche Art. In den rein materiellen Dingen iſt dieſe Tendenz eine todte, wie ſie ſelbſt todt ſind; in den Pflanzen eine lebendige, auf ihre eigene Entwicklung gerichtete; in den Thieren iſt ſie ſchon durch ſinnliche Erkenntniß geleitet und mit Empfindung verbunden; aber immer auf die ihnen verwandten materiellen Dinge gerichtet; in den geiſtigen Naturen iſt ſie durch intellectuelle Erkenntniß geleitet und auf verwandte geiſtige Dinge gerichtet; in Gott endlich iſt ſie eine höchſt geiſtige, reine und vollkommene, die aber in ſich ſelbſt ihr Ziel und ihre Ruhe findet.

Auf den verſchiedenen Stufen der Naturen, zwiſchen den Individuen jeder Natur und zwiſchen ihr ſelbſt und ihrem eigenthümlichen Gute beſteht eine beſondere Art von Anziehung, gewiſſermaßen ein Magnetismus eigener Art, der ſich auf eine beſondere Ver-

wandtſchaft gründet. Wenn nun die verſchiedenen Stufen der Natur in einem Weſen ſich ſammeln, wie im Menſchen, kann ſich die höchſte univerſellſte Tendenz deſſelben (die geiſtige) einigermaßen über alle erſtrecken; aber ihre Liebe zu dem den einzelnen Stufen entſprechenden Gute wird nie der Art ſein, wie die der jener Stufe entſprechenden Tendenz, welche, von der eigenthümlichen Anziehungskraft des ihr verwandten Objects angezogen, ſich auch mit demſelben vereinigt, es koſtet, genießt und darin ruht.

Wie nun hier der Wille ſich über das Gebiet anderer ſtrebenden Kräfte verbreitet, ohne zu denſelben hinabzuſteigen und ohne daß er von den Motiven derſelben nach ihrer eigenthümlichen Anziehungskraft bewegt wird, ſo könnte auch der natürliche Wille im Menſchen, wenn dieſer zu einer übernatürlichen Verwandtſchaft mit Gott erhoben iſt, ebenfalls Gott mit Rückſicht auf dieſe Verwandtſchaft lieben [1]), ohne ſich zu der dieſer Verwandtſchaft entſprechenden Tendenz der Uebernatur zu erheben und von dem Motive derſelben (Gott als *bonum supernaturale*) nach der ihm eigenthümlichen Anziehungskraft bewegt zu werden. Denn auch die Uebernatur als ſolche bildet gewiſſermaßen eine eigene Stufe auf der Weſenleiter und erhebt den Menſchen in ähnlicher Weiſe über ſeine natürliche Geiſtigkeit, wie dieſe ihn über die Sinnlichkeit erhebt. Wie er nun durch die Sinnlichkeit eine andere Verwandtſchaft mit gewiſſen Gütern eingeht und eine eigenthümliche, von der geiſtigen verſchiedene Tendenz dazu erlangt; ſo erhält er auch durch die Uebernatur eine Verwandtſchaft mit der göttlichen Güte, die er als natürlicher Geiſt nicht hat, und wird folglich kraft derſelben von dieſer auf eine Weiſe angezogen, wie die Natur davon nicht angezogen wird. Nur in der erhöhten Natur offenbart demnach die Gottheit ihre beſondere übernatürliche Anziehungskraft; nur ſie koſtet den der göttlichen Schönheit und Güte an ſich eigenthümlichen Reiz und ihre Süßigkeit; nur ſie wird mit derſelben durch die

1) Nach erlangter Erkenntniß der uns beſtimmten übernatürlichen Glückſeligkeit in der Anſchauung Gottes kann der Menſch auch ein Verlangen darnach haben, aber kein wirkſames, d. h. das ihn zu dieſem Ziele hinführt und damit vereinigt; kein ſolches, welches, wie Gratry ſagt, das Object erfaßt und in der Seele unter dem wirklichen Zuge des übernatürlichen Erkennbaren und Begehrbaren geboren wird. Derſelbe ſagt: „zwiſchen den beiden Arten des Verlangens beſteht ein Unterſchied, wie zwiſchen der Wirklichkeit und dem Schatten, dem Vollen und dem Leeren, dem Poſitiven und dem Negativen.“

Liebe wahrhaft vereint, ruht in ihr und gelangt zu ihrem eigenthümlichen Genuſſe. Wenn ſich alſo der natürliche Wille auf die übernatürliche Güte der Gottheit erſtrecken kann, iſt dies nicht ſo ſehr deßhalb, weil dieſe nach ihrer Eigenthümlichkeit ſein Motiv würde und ihn dadurch anzöge; er faßt dieſelbe vielmehr unter die allgemeine Kategorie all des Guten, was dem Menſchen nach der reichen und mannigfaltigen Abſtufung ſeines Weſens irgendwie zukommen kann, aber er erhebt ſich aus ſich nicht zur Vereinigung mit derſelben.

Die Liebe iſt jene affectio (ad-fectio), durch welche wir dem geliebten Gegenſtande afficirt, wie durch einen Kitt, durch einen eigenthümlichen Magnetismus an ihn gefeſſelt werden, und ſeine eigene Süßigkeit und Verwandtſchaft koſten und genießen. Nun ſagt aber der Apoſtel: „kein Auge hat es geſehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menſchen Herz iſt es aufgeſtiegen, was Gott Denen bereitet hat, die ihn lieben.“ Die Süßigkeit, die Gott Denen ſchenkt, die ihn lieben, ſelbſt im anderen Leben, iſt keine andere, als dieſe Liebe ſelbſt, welche durch den heiligen Geiſt in unſere Herzen ausgegoſſen wird und auch in dieſem Leben kein irdiſcher, kein menſchlicher, ſondern ein himmliſcher und göttlicher Troſt iſt: jene Liebe, durch die wir Gott ſo anhängen, daß wir Eins mit ihm werden.

Wie alſo nur die aus der Uebernatur hervorgegangene Liebe mit Gott als dem übernatürlichen Gute vereinigt, daſſelbe in ſeiner Süßigkeit koſtet und genießt, und deßhalb von ſeiner eigenthümlichen Anziehungskraft angezogen wird; ſo iſt ſie es auch allein, welche eigentlich Gott als Prinzip und Ziel der Uebernatur zum Motive hat, wie wir in ähnlicher Weiſe früher vom Gläuben geſagt haben.

Aber jetzt erhebt ſich eine entgegengeſetzte Schwierigkeit. Wenn wir Gott mit übernatürlicher Liebe lieben, inſofern er das Prinzip und Ziel der Uebernatur iſt, warum werden wir dann in der heiligen Schrift und von den Vätern ſo oft angewieſen, Gott als unſeren Schöpfer zu lieben? Und gewiß werden wir hierdurch nicht zu natürlicher Liebe aufgefordert, da es ja eben jene ſein ſoll, welche uns für den Himmel verdienſtlich ſein und uns auf jene höchſte Liebeseinigung, welche im Himmel die Krone unſeres Strebens bilden wird, vorbereiten ſoll! Ja der heil. Auguſtinus ſcheint keine andere Liebe Gottes zu kennen, als die, durch welche wir Gott als unſeren Schöpfer lieben; denn an allen Orten, wo er von der Liebe Gottes und namentlich von jener Liebe ſpricht, zu welcher abſolut die Gnade Chriſti nothwendig iſt, bezeichnet er dieſelbe als amor Creatoris.

Man sieht, ich verhehle mir keine Schwierigkeit und ich darf es nicht, zumal da gerade diese gewöhnlich selbst von jenen Theologen gebracht wird, die zwar eine übernatürliche Liebe von der natürlichen unterscheiden, aber keinen Unterschied im Motive finden wollen, wie Ripalda, Lugo, Platel und viele andere. Auch sie ist jedoch nicht schwer zu lösen, wenn man nur in der Auffassung des Gesagten nicht zu einseitig ist und durch zu scharfe Spaltung der Begriffe dieselben aus ihrer natürlichen Verbindung bringt. Jene Unterscheidung bewirkt in der That, daß es einen amor Creatoris geben kann, der sich ganz trennen läßt von dem eigentlichen amor Dei ut patris, et beatificantis beatitudine supernaturali. Aber nicht so läßt sich auch umgekehrt der zweite vom ersten trennen. Wie die Uebernatur in ihrem concreten Sein, als erhöhte Natur, die Natur selbst einschließt, so schließt auch die übernatürliche Liebe zu Gott, als dem Urheber und dem Ziele der Uebernatur, die Liebe Gottes, als des Urhebers der Natur, in sich ein. Die erhöhte Natur liebt Gott überhaupt als den Urheber und das Ziel all des Guten, das in ihr ist, zu ihr gehört und ohne welches sie das nicht sein könnte, was sie ist. Folglich liebt sie Gott auch als den, welcher der Natur das Sein gegeben hat, auf das sich die Uebernatur gründet. So liebt sie auch Gott als *Schöpfer* der Natur, aber nicht wie die natürliche Liebe, sondern nur insofern, als Gott Schöpfer sein muß, um Vater sein zu können; und insofern Gott uns die Natur eben nicht deßhalb gibt, um uns bei ihr stehen zu lassen, sondern um uns in der Natur zu seinen Kindern durch die Uebernatur zu machen.

Ferner liebt die übernatürliche Liebe Gott *als* Schöpfer, wenn man ihn so nennt, nicht eben ausschließlich, insofern als er die Substanz der Natur aus dem Nichts hervorbringt, sondern insofern als Gott allein *alle Güte aus sich selbst*, die Creatur dagegen *Nichts aus sich selbst* hat, und Gott folglich der einzige und absolute Grund *alles* Guten ist, das in der Creatur sich vorfindet, mag es zur Natur oder zur Uebernatur gehören.

Wiederum kann man die übernatürliche Liebe eine *Liebe des Schöpfers* nennen, wenn man damit nicht die Liebe bezeichnet, die dem Schöpfer gerade als Urheber der Natur *gebührt* und entspricht, sondern diejenige, durch welche das Geschöpf auf *die innigste Weise* mit seinem Schöpfer verbunden und zu ihm hinaufgezogen werden *kann* und auch nach der gegenwärtigen Ordnung der Dinge hinaufgezogen werden soll. Denn eben darin besteht die Uebernatürlichkeit der Liebe, daß das Geschöpf zu seinem Schöpfer hinaufgehoben werden, und nicht in knechtischer, sondern in freund-

ſchaftlicher, kindlicher, bräutlicher Liebe ſich ihm verbinden ſoll. Sobald aber die Liebe zum Schöpfer eine ſo innige und erhabene iſt, gründet ſie ſich nicht mehr auf die bloße Verwandtſchaft mit ihm durch die geſchaffene Natur, ſondern auf eine höhere, die er ſeinem Geſchöpfe aus beſonderer Gnade mitgetheilt hat. Daher erſcheint ſie nicht mehr ſo ſehr als eine dem Geſchöpfe als ſolchem obliegende Pflicht, ſondern als ein ſüßes Gnadengeſchenk, durch welches dasſelbe ſeinem Schöpfer näher treten darf, als es von Natur zu ihm geſtellt iſt.

Nach dem Geſagten iſt alſo die übernatürliche Liebe in der That eine Liebe des Schöpfers: d. h. die uns mit dem Schöpfer verbindet, aber inniger, als unſer rein geſchöpfliches Verhältniß zu ihm es erlaubt und verlangt. Sie iſt auch eine Liebe Gottes als des Schöpfers, inſofern, wie oben geſagt, Gott, als Schöpfer der Natur, der Uebernatur die nothwendige Grundlage gibt; oder inſofern man Gott in dem Sinne Schöpfer nennt, als er der ausſchließliche und Totalquell alles außergöttlichen Guten iſt. Ganz einfach kann man endlich ſagen, die übernatürliche Liebe liebe Gott als Schöpfer, inſofern er die Uebernatur in concreto, d. h. die ganze übernatürlich erhobene Natur aus dem Nichts hervorbringt.

Dieſe verſchiedenen Rückſichten erläutern hinreichend die Ausdrücke der Väter, und namentlich auch des heil. Auguſtinus, zumal da dieſer, wie ſeiner Zeit geſagt wurde, die Uebernatur faſt nie abſtract im Gegenſatze zur Natur, ſondern nur als Eins mit der Natur, wie dieſe von Gott im Anfange geſetzt war, ja als die eine und wahre von Gott nach ſeinem Ideale des Menſchen geſchaffene Natur betrachtet. Im Kampfe gegen die Manichäer war ihm freilich Gott als Schöpfer eben der Urheber der geſchaffenen Subſtanz als ſolcher, wie ihm auch Natur nichts anderes als dieſe bezeichnete. Aber im Kampfe gegen die Pelagianer war ihm der Schöpfer der Urheber des ganzen Guten, das ſich in dem Menſchen bei ſeiner Schöpfung vorfand und das ſich überhaupt darin vorfinden kann; ſomit iſt ihm auch die Liebe des Schöpfers nicht bloß die des Urhebers unſerer eigentlich natürlichen Güte, ſondern auch und zwar ganz beſonders die des Urhebers unſeres vorzüglichſten Gutes, der Uebernatur. Sehr oft faßt er auch die Liebe des Schöpfers nur im Gegenſatze zur unordentlichen Liebe der Creatur auf, welcher Gegenſatz ebenſo, ja noch mehr in der übernatürlichen, als in der natürlichen Liebe Gottes hervortritt.

Nach dem Geſagten wird Niemand mehr den Einwurf machen

können, daß, wenn die übernatürliche Liebe die göttliche Güte gerade in ihrer Uebernatürlichkeit d. h. nach ihrer übernatürlichen Verwandtschaft mit uns zum Gegenstande und Motive hat, die Liebe der meisten Christen keine wahrhaft übernatürliche sein würde, da sie selten oder nie dieses Motiv in seiner Reinheit und besonderen Eigenthümlichkeit ins Auge faßten. Hierauf habe ich oben schon geantwortet. Um diese Liebe zu erlangen, braucht man bloß dem Zuge der Gnade zu folgen, die gewissermaßen der Magnetismus ist, durch den die Gottheit unsere Seele polarisirt und anzieht. Sie hält uns den Gegenstand der Liebe vor, sie zieht uns zu demselben hin und vereinigt uns mit ihm. Die Salbung des heiligen Geistes belehrt uns über dieses Alles. Der heilige Geist, der Geist des Sohnes, der in unsere Herzen kommt, er lehrt uns rufen mit kindlicher Liebe und Vertraulichkeit: Abba, Vater; er lehrt uns danach seufzen und verlangen, das Angesicht des Vaters zu schauen und in ihn verklärt zu werden. Auch haben wir ja immer durch den Glauben eine directe, wenn auch nicht reflexe Kenntniß der übernatürlichen Güte Gottes; denn diese ist es ja, die er uns vorhält. Er offenbart uns Gott als unseren Vater, der uns in seinem eingeborenen Sohne liebt, uns zu Kindern angenommen und uns sich selbst unmittelbar als den Gegenstand unseres Besitzes durch die Anschauung schenken will. Unter diesem Gesichtspunkte hat jeder gläubige Christ einen directen und hinreichenden Begriff seiner übernatürlichen Verwandtschaft mit der göttlichen Güte, um sie auf angemessene und entsprechende Weise lieben zu können. Ueberhaupt wenn wir, dem Zuge der Gnade folgend, die Güte Gottes lieben, wie sie sich in der Wirklichkeit durch den Glauben uns zu erkennen gibt, lieben wir sie auf übernatürliche Weise.

Wenn wir aber auch in natürlichen Dingen einen Zunder für das Feuer der göttlichen Liebe finden, hört diese darum nicht auf, eine übernatürliche zu sein. Wenn wir die Liebe Gottes zu uns in den natürlichen Wohlthaten und Gütern, die er uns geschenkt hat, bewundern, ist dies allerdings an sich eine Anregung zu bloß natürlicher Liebe. Aber dem gläubigen Auge sind selbst jene Wohlthaten und Güter nur Boten und Zeugen derjenigen Liebe Gottes, durch die er uns zu seinen Kindern machen will. Dadurch erhalten auch sie eine übernatürliche Weihe und leiten unsere Liebe auf Gott hin, nicht bloß als auf unseren Schöpfer, sondern als auf unseren Vater. Ebenso, wenn wir die Schönheit und Herrlichkeit der Geschöpfe betrachten, um daraus die Schönheit des Schöpfers zu erkennen und uns zur Liebe derselben zu entflammen, bleibt dies eine natürliche

Liebe, so lange die Schönheit Gottes nur auf diese Weise durch unser natürliches Licht erkannt wird, oder erkannt werden soll. Aber wenn wir durch den Glauben schon anfangen, Gott unmittelbar in sich selbst zu erkennen, und wenn wir daher jene Bilder seiner Schönheit nur als Hülfsmittel gebrauchen, um das Dunkle des Glaubens aufzuklären und um mehr durch den Gegensatz Gottes zu allen diesen geschaffenen Schönheiten, als durch seine Aehnlichkeit mit denselben seine unendliche Schönheit und Herrlichkeit, welche wir dereinst klar anschauen sollen, von ferne zu ahnen und uns einigermaßen schon jetzt vorzustellen; so wird durch jene Betrachtung nicht die natürliche, sondern die übernatürliche Liebe genährt und entflammt.

Noch einmal sage ich, dieser Prozeß geht in uns meistens nicht durch unsere Reflexion und Selbstbewegung vor, sondern durch die Gnade des heiligen Geistes, die uns bewegt und in uns wirkt. Wie der Heiland sagt: Denket nicht, wie oder was ihr reden sollet, denn der Geist, der in euch ist, wird es euch lehren; so brauchen wir auch nicht durch die Reflexion und das Nachdenken über die Art und Weise der Liebe Gottes dieselbe in uns hervorzurufen. Freilich sollen wir auch darüber nachdenken, wenn wir Gelegenheit und Beruf dazu haben, und es kann uns sehr nützlich sein, auch um diese Liebe selbst in uns zu befördern. Aber die Hauptsache ist, daß die Gnade unser Herz erleuchte und durch ihr Licht uns den Gegenstand und das Motiv der Liebe nahe bringe. Durch sie werden so viele einfältige und schlichte Seelen so sehr über die Liebenswürdigkeit Gottes erleuchtet und von seinem Feuer durchdrungen, zu ihm emporgehoben und auf so unaussprechliche Weise mit ihm vereinigt, daß weder sie selbst, noch ein Anderer die Erhabenheit dieser Vereinigung begreifen kann.

Ja die übernatürliche Liebe liegt, wie ihr Gegenstand, eben weil sie übernatürlich ist, über die Begriffe der Vernunft hinaus. Sie enthält eine Innigkeit, ja Einheit mit Gott, eine Süßigkeit, eine Erhabenheit, eine Freiheit, eine Vertraulichkeit, eine Stärke, von der die natürliche Vernunft keine Ahnung hat.

Die Liebe, welche aus der Vernunft und Natur hervorgehen kann, liegt, wenn sie sich auch auf Gott, der über der Natur steht, bezieht, darum doch keineswegs über die Natur und die Vernunft hinaus; sie bleibt in deren Schranken, in den Schranken des natürlichen Verhältnisses zu Gott, in den Schranken der natürlichen Erkenntniß Gottes. Nicht ihr gelten darum jene herrlichen Liebeshymnen, in welche Heilige Seelen in der Entzückung ihrer Liebe aus-

brechen. Auch sie wäre zwar an sich in ihrer Art ein großes und unschätzbares Gut. Aber es ist nicht jene, von welcher der gottselige Verfasser der Nachfolge Christi in heiliger Entzückung schreibt (l. 3. c. 5.): „Nichts Süßeres gibt es, als die Liebe, nichts Stärkeres, nichts Höheres, nichts Umfassenderes, nichts Lieblicheres, nichts Volleres, nichts Besseres im Himmel und auf Erden. Denn die Liebe ist aus Gott geboren und kann nur in Gott über Alles ruhen. Wenn Einer liebt, weiß er, was diese Stimme ruft. Ein starker Ruf in den Ohren Gottes ist jener glühende Affect der Seele, die da sagt: „Mein Gott, meine Liebe, du bist ganz mein und ich bin ganz dein."

Es ist nicht die Liebe, von der der Apostel sagt, daß wir in ihr Wurzel und Grund fassen sollen, um mit allen Heiligen zu begreifen, welches die Breite und die Länge, die Höhe und die Tiefe sei, um zu erkennen die Liebe Christi, die alles Erkennen übersteigt, und mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt zu werden. (Eph. 3, 18—20.)

Ist es die Liebe, die der Natur entspricht, welche, wie der heil. Bernhard sagt (in Cant. serm. 83.), die schuldige Ehrfurcht und Unterwürfigkeit der Creatur vergißt und kühn und verwegen sich zu Gott erhebt, als zu ihrem Vater, Bruder und Bräutigam; die sich so Gott schenkt und in ihn versenkt, wie Gott sich ihr ganz schenkt und in sie versenkt; die sich außer sich und über sich erhebt, um Gott in der innigsten und süßesten Umarmung zu umfangen und Eins mit ihm, ein Geist mit ihm zu werden, und sich mit ihm so zu vereinigen, daß die Seele ganz aus ihm und in ihm lebt, ganz von seinem göttlichen Leben, seinem Lichte und seiner Gluth durchdrungen, in Gott umgestaltet wird und gewissermaßen in den Tiefen seiner Güte und Süßigkeit zerfließt?

Freilich könnte man auch einigermaßen von der vollkommen entwickelten natürlichen Liebe sagen, daß sie Gott seiner selbst wegen liebe, über Alles ihm anhänge, in ihm allein ruhe, mit Gott vereinige, einen Geist mit ihm mache und eine gewisse Ekstase der Liebe hervorbringe, durch die der Liebende in Gott lebt und sich ihm gleichförmig macht. Denn namentlich die letzteren Wirkungen gehen überhaupt aus jeder wahren Liebe hervor, daß sie nämlich mit dem Geliebten vereinigt, Eins mit ihm macht, den Liebenden in dem Geliebten leben läßt; überhaupt ist ja die Liebe eine einigende Kraft (δύναμις ἑνοποιός, wie Dionysius so schön sagt), und hat diese Wirkungen einigermaßen immer. Insbesondere aber muß jede wahre Liebe zu Gott so beschaffen sein, daß sie ihn seiner selbst wegen über Alles liebt und nur in ihm ruht.

Allein, wie schon gesagt, die Einheit, welche die Liebe enthält und hervorbringt, ist bedingt und beschränkt von dem Maße der Einheit, auf das sich die Liebe gründet. Darum vereinigt die Liebe der Natur mit Gott nur nach dem Maße, in dem das Geschöpf seinem Schöpfer nahe steht. Es liebt denselben als seinen höchsten, gütigen Herrn; es hängt ihm an aus allen seinen Kräften; es macht nach dem Maaße seiner Kraft sich ihm gleichförmig durch seine natürliche Erkenntniß und durch das Handeln nach dem Willen desselben; es unterwirft seinen Willen dem Willen der höchsten Güte; es geht gewissermaßen aus sich selbst hinaus, indem es sich Gott unterwirft, und in ihn hinein, indem es für ihn lebt und wirkt; es liebt und achtet Gott als das höchste Gut mehr als alle andere Wesen und Güter und somit über Alles. Aber alle diese Einheit ist mehr Unterwürfigkeit der unteren Natur unter die obere, mehr Einheit der Subordination, als eine Einheit der Verschmelzung und inniger Vereinigung, welche die Subordination einigermaßen aufhebt und durch Verklärung des Niederstehenden eine gewisse Gleichheit des Liebenden mit dem Geliebten hervorbringt. Das Wort des Apostels: „Wer Gott anhängt, ist ein Geist mit ihm", hat eine viel höhere und erhabenere Bedeutung als einfach die, daß unser Wille dasselbe wolle und nicht wolle, was Gott will und nicht will. Denn wenn zwei dasselbe wollen und nicht wollen, sind sie eben darum noch nicht ein Geist im vollen Sinne; sie sind es nur, wenn jene Gleichförmigkeit des Willens durch die Innigkeit und Vertraulichkeit ihrer affectuellen Verbindung entsteht. Die Innigkeit der Liebesverbindung bezeichnet jener Ausdruck. Diese aber erkennt man aus der Innigkeit der Nähe, in welcher die Liebenden zu einander stehen, und der Vereinigung, die sie mit einander erstreben. Deßhalb gebraucht der Apostel an jener Stelle das Bild der Verbindung zwischen Mann und Weib und zwar mit starker Betonung, um unsere Liebeseinheit mit Gott zu bezeichnen. Gott und die Seele verschmelzen gewissermaßen mit einander, indem Gott die Seele unmittelbar mit der Fülle seiner Güte erfüllt, und die Seele, davon durchdrungen, ganz in Gott verklärt wird. Gott gibt sich so in die Seele hinein, daß er ihr seine Natur mittheilt und sich selbst zum Gegenstande ihrer Seligkeit macht. Gott gibt sich ganz in die Seele hinein, so daß er ganz ihr angehört, und die Seele gibt sich darum auch ganz in Gott hinein und verliert sich gewissermaßen in ihm, indem sie aus dem Kreise ihres natürlichen Lebens, wo sie sich zunächst in sich selbst bewegte, herausgerissen, jetzt

so Gott angehört, daß sie nur unmittelbar aus ihm, in ihm und für ihn lebt.

Hier ist die wahre Einheit der Liebe selbst, wo auch die wahre Einheit der Liebenden durch ihre Nähe und Verwandtschaft besteht, wo auch die Vereinigung derselben so vollkommen ist, daß Einer nur der Andere zu sein scheint. Hier ist eine wahre Verschmelzung in der Liebe, wo der Liebende ganz in das Bild des Geliebten umgestaltet wird. Hier ist die wahre und höchste Ekstase der Liebe, wo der Liebende über seine eigene Natur erhoben, die Natur des Geliebten annimmt, von ihm ein neues Leben empfängt, das sich unmittelbar nur um ihn bewegt, und so mehr in dem Geliebten ist, als in sich selbst, mehr durch ihn thätig ist, als durch sich selbst, mehr für ihn wirkt, als für sich selbst, ja sich selbst nur insofern liebt, als er dem Geliebten angehört. Denn die Natur, wenn sie auch Gott der Schätzung nach (aestimative) mehr liebt, als sich selbst, und als das, was mehr die Liebe verdient, liebt doch sich wegen ihrer selbst; und nur durch diese Liebe ist sie fähig für die Liebe Gottes, als ihrer Ursache. Sie ist sich selbst der nächste Gegenstand der Liebe. Allein für die übernatürliche Liebe ist Gott nicht nur der höchste und erhabenste, sondern auch zugleich der nächste Gegenstand; in ihr liebt die Seele sich selbst nur wegen Gott, als Etwas, das ihm, als sein Kind, angehört. Darum ist sie auch die Liebe, welche wahrhaft Gott über Alles liebt in christlichem Sinne, d. h. die Gott nicht nur hochachtet als den über alles Geschaffene Erhabenen, dem kein anderes Gut gleichzustellen ist, wie auch die Natur es vermag, sondern die sich auch zu seiner Höhe erhebt, ihn auch auf das Innigste mit einer alles Geschaffene übersteigenden göttlichen Kraft umfängt und ihn so fest umschlossen hält, daß keine Creatur sie davon trennen kann. (Röm. 8.) Sie ist es, die in Gott allein ruhen kann, nicht nur als in dem Universalgute, auf welches alles andere Gut der Geschöpfe zurückbezogen werden muß, sondern als in dem Gute, das sie in sich selbst und ganz, in seiner eigenthümlichen göttlichen Erhabenheit, besitzen und genießen soll.

Selig der, dem es gegeben ist, schon in diesem Leben die ganze Innigkeit und Süßigkeit dieser Liebe zu verkosten. Ihm offenbart sich schon einigermaßen das mystische Leben, das in allen Christen, welche im Stande der Gnade und Liebe Gottes sind, verborgen ist. Aber auch für ihn wird es nie so offenbar, daß das Dunkel des Glaubens an das Geheimniß desselben ganz aufgehoben würde. So viel empfinden jedoch die reinen heiligen Seelen von ihrer Einheit

mit Gott, daß ſie in der heiligen Trunkenheit ihrer Liebe eine Sprache führen, die dem nicht Eingeweihten als unverſtändlich, dem ſtolzen und ſinnlichen Naturmenſchen als Thorheit und Unſinn erſcheint. Denn die Sprache der Liebe und namentlich derjenigen, die nur durch die Gnade entſteht, iſt dem Liebloſen Thorheit. Deshalb finden ſich in den Schriften der tiefſten Myſtiker beſtändig Stellen, welche für den Uneingeweihten pantheiſtiſch klingen. Freilich haben ſich oft Pantheiſten hinter den Geheimniſſen der Myſtik verſteckt. Aber ſo wenig ſtößt dies die tiefe Bedeutung und Wahrheit der Myſtik um, daß es vielmehr dieſelbe beſtätigt. Wo keine Wahrheit iſt, kann man auch nicht den Schein und den Glanz der Wahrheit entlehnen, um einen Irrthum damit zu verdecken.

Wie es nun eine übernatürliche, verklärte Liebe zu Gott gibt, gibt es auch *eine übernatürliche und verklärte Liebe zu uns ſelbſt und unſerem Nächſten*. Dieſe iſt aber nur eine Blüthe der Liebe Gottes; wir lieben den Nächſten und uns ſelbſt mit derſelben Liebe, mit der wir Gott lieben, in Gott, durch Gott und wegen Gott [1]). Auch durch die natürliche Liebe können wir die vernünftige Creatur wegen Gott lieben. Aber erſtens ſteht unſere eigene Natur uns doch am nächſten, wenigſtens können wir durch die Natur uns ſelbſt und ſo auch unſeren Nächſten lieben, inſofern er dieſelbe menſchliche Natur mit uns hat. Dieſe Liebe iſt freilich keine geordnete, wenn ſie nicht der Liebe Gottes, dem wir beide angehören, untergeordnet, auf ihn ſelbſt hingerichtet und nach ſeinem Geſetze geregelt wird; aber natürlicher Weiſe lieben wir doch unſer eigenes und das uns verwandte geſchaffene Gut *zunächſt*. Nur durch das geſchaffene Gut (nicht als Motiv, ſondern als causa disponens ad amorem) erheben wir uns zu dem unerſchaffenen und können dann allerdings, wieder herabſteigend, das geſchaffene Gut auch wegen ſeines Verhältniſſes zum Schöpfer lieben. Aber die übernatürliche, durch die Uebernatur uns eigenthümliche Liebe liebt unmittelbar und *zunächſt die göttliche Natur ſelbſt* und nur ihretwegen, in ihr und durch ſie Alle, die derſelben theilhaft werden und dadurch Gott als ſeine Kinder angehören. Denn nur inſofern lieben wir mit der übernatürlichen Liebe uns ſelbſt und den Nächſten, als wir uns und ihn als wirkliche oder wenigſtens berufene Kinder

1) Daher lehren auch die meiſten Theologen, die chriſtliche Nächſtenliebe ſei keine von der Gottesliebe verſchiedene Tugend, weil in beiden daſſelbe Motiv wirkt; weil wir hier den Nächſten nur wegen Gott, als ſein Kind, ſein übernatürliches Ebenbild lieben.

Gottes betrachten, die derſelben göttlichen Natur theilhaft ſind, oder doch werden ſollen.

Hierauf gründet ſich die der Welt und den Philoſophen unbegreifliche Erhabenheit der chriſtlichen Nächſtenliebe. Hierauf gründet ſich ihr weſentlicher, unendlicher Unterſchied auch von der reinſten und gediegenſten Humanitätsliebe. Dieſe Liebe iſt es, welche uns alle als Brüder und Schweſtern verbindet, durch die der Chriſt in ſeinem Nächſten nicht den Menſchen, nicht die Creatur, ſondern etwas Göttliches, Gott Angehörendes, ja Gott ſelbſt erblickt und ihn als etwas Heiliges und Ehrwürdiges mit der tiefſten Achtung und mit heiliger Scheu behandelt. Sie iſt es, die uns ſelbſt mit den erhabenſten Engeln in ebenbürtiger Freundſchaft zu einer großen heiligen Geſellſchaft, einer Familie Gottes verbindet, in welcher der Unterſchied der verſchiedenen Naturen in dem Glanze der göttlichen Natur, die uns wie ſie erhoben und verklärt hat, ſich ausgleicht und verſchwindet. Dieſes iſt die Liebe, welche uns Alle Eins macht in vollkommener Einheit (Joh. 17.) unter einander, wie wir dadurch Alle vollkommen Eins ſind mit Gott; die uns Alle unter einander zu einem Geiſte und zu einem Leibe macht, wie wir ein Geiſt ſind mit Gott und ein Leib mit Chriſtus ſind. Weil wir Alle in Gott umgewandelt werden, die Eine göttliche Natur unſer Aller Leben durchdringt und bewegt, treten alle Gegenſätze der verſchiedenen Naturen, ja ſelbſt der Individuen in derſelben Natur in den Hintergrund; und ſo entſteht jenes myſtiſche himmliſche Reich des tiefſten göttlichen Friedens und göttlicher Einheit, wo Gott Alles in Allem iſt und Alle in Allen lieben und leben; jener Friede und jene Einheit aller Dinge mit Gott und unter ſich, die Gottes Weisheit und Liebe den Demüthigen und Gläubigen in ſeinem wahren Lichte offenbart, aber vor dem Hochmuthe und der Anmaßung der Weiſen dieſer Welt verbirgt. Dieſe maßen ſich von Natur eine Einheit mit Gott an, und trennen ſich dadurch von Gott; jene erkennen die Niedrigkeit ihrer eigenen Natur und werden dafür von Gott durch ſeine Gnade in ſeine Einheit aufgenommen.

Ueber die übernatürliche Liebe ſelbſt in ihrer eigenen und reinen Vollkommenheit haben wir genug geſagt. Wir haben auch ſchon ſeiner Zeit den Unterſchied zwiſchen der Liebe in ihrer Vollendung und ihrem Streben darnach (die caritas patriae und caritas viae) angegeben und geſagt, daß dieſer Unterſchied kein ſubſtantieller, ſondern nur ein accidenteller ſei. Es ließe ſich auch noch erklären, wie die Liebe ſubſtantiell eine vollkommene und unvollkommene ſein kann. Doch dieſes würde uns zu weit von unſerem Gegenſtande

abführen, namentlich wenn wir uns einigermaßen nach allen Seiten hin mit den verschiedenartigen Anschauungen über diesen Punkt verständigen wollten. Ich rufe nur nochmals ins Gedächtniß, was schon einmal gesagt wurde, daß auch die concupiscentia casta keine unvollkommene, sondern die reinste und vollkommenste Liebe ist, ja im Grunde mit der *caritas amicitiae* als solcher nothwendig zusammenhängt. Denn die caritas amicitiae verlangt nothwendig nach der Vereinigung mit Gott und der Verklärung in ihn durch die Anschauung; und die concupiscentia casta, indem sie mit Gott vereinigt und in ihn durch die Anschauung verklärt zu werden verlangt, und in dieser selbst sich an Gottes Schönheit wohlgefällt, gibt sich eben dadurch an Gott hin, um ihm anzugehören und ihn als Vater zu lieben. Denn wer Gott seiner Güte wegen zu besitzen verlangt, verlangt eben dadurch von jener Güte in sich aufgenommen und besessen zu werden. Die Substanz der Liebe, die Hingebung zur göttlichen Güte ist in beiden Acten enthalten, nur tritt sie auf etwas verschiedene Weise hervor. Wenn daher auch manche Theologen nur eine von beiden Seiten berücksichtigen, so geben sie dennoch die ganze Substanz der Liebe an, z. B. wenn Augustinus, Bonaventura und zuweilen auch Thomas als Gegenstand der übernatürlichen Liebe Gott als objectum beatitudinis supernaturalis bezeichnen. Diese Auffassung wiegt dann vor, wenn man die Liebe selbst als Tendenz nach unserem vollendeten Gute, in dem wir ruhen sollen, auffaßt. Aber zur vollen und allseitigen Bezeichnung derselben muß man mit dem heil. Thomas sagen, daß wir durch sie Gott lieben als objectum, und darum *finis* (in quo consummatur) beatitudinis, und zugleich tanquam *principium* beatitudinis ac vitae divinae, und folglich als Vater, dem wir uns hingeben.

In beiden Beziehungen wird die theologische Liebe ausschließlich *caritas* genannt, weil sie auf ein Gut geht, das ganz besonders kostbar und schätzenswerth ist. Auch die Liebe zum Nächsten und uns selbst ist daher nur dann caritas, wenn wir uns nach unserer herrlichen, kostbaren und himmlischen Würde, die wir als Kinder Gottes haben, lieben und uns jenes Gut wünschen, welches das einzig und vorzüglich kostbare ist und alle andere Güter in eminenter Weise in sich enthält.

Diese caritas ist natürlich nicht nur Act, sondern auch habitus, aber wohlgemerkt, nicht als eine durch unsere Acte der Liebe bewirkte und getragene habituelle Zuneigung, sondern als die der Uebernatur eigenthümliche Tendenz zu dem ihr eigenthümlichen Guten, welche

der Grund und das Prinzip aller einzelnen Acte der Liebe ist. Auch die Natur hat eine innere Tendenz zum Guten; aber diese kann mit der Verkehrung und Abwendung des Willens vom wahren Guten bestehen. Die caritas jedoch kann damit nicht bestehen, weil sie unmittelbar mit Gott verbindet, Gott gewissermaßen in unsere Natur aufnimmt; weil wir durch die Uebernatur der göttlichen Natur theilhaft werden, die wesentlich heilig ist, und durch sie das höchste unendliche Gut, Gott, uns gewissermaßen natürlich und innerlich wird. Uebrigens ist sie der Tendenz der Natur nach ihrem Guten sehr ähnlich. Wie diese alle Tendenzen und Thätigkeiten der Natur durchdringt und ihnen zu Grunde liegt, ohne daß man beim Handeln durch die Reflexion sie als Prinzip und Grundlage fixiren müßte; so legt sich auch die caritas als Grundtendenz der Uebernatur allen Acten und Thätigkeiten derselben unter, trägt und beeinflußt sie, ohne daß man durch einen ausdrücklichen Act der Liebe die einzelnen anderen Acte auf Gott zu beziehen hätte. Durch den habitus caritatis gehört die Seele Gott an; deßhalb geschieht Alles für Gott, was sie in diesem Zustande Gottgefälliges thut. Durch den habitus caritatis strebt sie nach Vereinigung mit Gott; deßhalb ist alle ihre übernatürliche Thätigkeit nach diesem Ziele hingerichtet. So kann man sagen, daß Alles, was im Zustande der caritas, in caritate geschieht, auch ex caritate und virtute caritatis geschieht, obwohl es weder unmittelbar noch mittelbar durch einen Act der Liebe auf Gott bezogen wird. So und nur so darf und kann man sagen, daß Nichts wahrhaft gut und verdienstlich sei, als die caritas und das, was durch sie geschieht. Dies gibt auch den wahren Sinn des klassisch gewordenen Ausdruckes, daß alle Tugendacte, um Gott vollkommen wohlzugefallen und für das ewige Leben verdienstlich zu sein, von der Liebe informirt sein müssen. Denn um jenes zu sein, müssen sie für Gott gesetzt und auf das ewige Leben gerichtet werden. Das geschieht freilich am allerbesten dadurch, daß sie durch einen Act der Liebe hervorgerufen, und so förmlich (mittelbar oder unmittelbar, actuell oder virtuell, kraft eines früheren Actes) Gott geschenkt und auf den Besitz Gottes hingelenkt werden. Aber es geschieht ebenfalls, wenn das handelnde Subject durch seinen Zustand Gott angehört, nach dem Besitze Gottes strebt, und so selbst dann, wenn es aus den Motiven einer anderen übernatürlichen Tugend handelt, dennoch für Gott wirkt und nach Gott strebt.

Deßhalb hat alles Handeln Desjenigen, der sich im Stande der Gnade befindet, wenn es irgendwie im Geiste des Glaubens geschieht, einen wahrhaft göttlichen Charakter, und selbst die mora-

lischen Tugenden erhalten dadurch einen ungleich höhern Werth und eine höhere Bedeutung, als sie in der natürlichen Ordnung haben. Auch sie werden nach ihrer Art göttliche Tugenden, da sie durch die eigentlich theologischen getragen werden, wie auch die Verhältnisse, auf die sie sich beziehen, einen verklärten, göttlichen und heiligen Charakter annehmen.

Die moralischen Tugenden beziehen sich entweder auf Gott, oder auf die übrigen Menschen neben uns, oder auf uns selbst, und haben zum Zwecke, wie wir seiner Zeit gesagt, die Würde Gottes und des Nächsten uns gegenüber, und die Würde unseres eigenen Geistes der Sinnlichkeit gegenüber durch entsprechendes Handeln zu wahren.

Die Würde Gottes in sich kann ebensowenig als seine Güte gesteigert werden; aber sie offenbart sich uns in höherer Weise, da wo Gott uns den Reichthum seiner Natur mittheilt, als dort, wo er uns unsere eigene Natur schenkt. Je mehr wir von Gott erhalten, desto mehr müssen wir in unser Nichts zurücksinken, um uns ihm zu unterwerfen; desto mehr erkennen wir, wie Gott Alles ist, und wir aus uns Nichts sind; und gerade dort, wo Gott uns am Innigsten mit sich verbindet, muß auch unsere Anbetung und Unterwürfigkeit gegen seine Majestät am Tiefsten sein. Es ist also eine tiefere Anbetung und zugleich von anderer Art, wenn wir Gott als das Prinzip der Uebernatur und als Vater der verklärten Geister anbeten und verherrlichen, als wenn wir ihn bloß als den Urheber der Natur anbeten und verherrlichen. Es ist eine Anbetung und Verherrlichung so erhabener und edler Art, daß sie das treueste Abbild derjenigen Verherrlichung ist, die der Sohn Gottes, als ewige und unendliche Doxologie des Vaters, nach dem Ausdrucke einiger Väter, demselben gibt. Daher kam er auch selbst in diese Welt, um in uns jenen erhabenen und himmlischen Cult zu begründen, damit wir, wie er, den Namen des Vaters verherrlichten (vergl. Joh. 17. und anderswo öfter), und das allgemeine Priesterthum der vernünftigen Creaturen nicht ein knechtisches, sondern ein freies und königliches sei (regale sacerdotium), wie das des Sohnes Gottes selbst.

Die Würde der Geister aber, die neben uns stehen und die unseres eigenen Geistes ist wirklich in sich selbst erhoben und verklärt. Unser Nächster steht uns nicht mehr gegenüber als Bürger des Weltreiches Gottes, sondern als Bürger des himmlischen Reiches, als Hausgenosse Gottes, ja als Bruder im Schoße Gottes des Vaters und Miterbe des eingeborenen Sohnes. Er erscheint uns nicht mehr in seiner natürlichen, sondern in seiner verklärten Geistigkeit, als

eine Perſönlichkeit, die einen heiligen, göttlichen Charakter durch ihre innige Einheit und Verbindung mit der Gottheit angenommen, und ſomit als Rechtsſubject eine ſpezifiſch andere höhere Grundlage ihrer Rechte gewonnen hat, als ſie früher aus ſich beſaß. Daher haben auch ihre Rechte uns gegenüber einen ganz anderen Charakter und verdienen eine ungleich höhere Achtung und Verehrung von unſerer Seite, als ſie ſonſt beanſpruchen könnten.

Nicht weniger iſt aber auch die Würde unſeres eigenen Geiſtes im Verhältniß zu den niederen Theilen unſerer Natur geſteigert. Seine Herrſchaft über dieſelben iſt durch ſeine Verklärung in eine höhere göttliche Geiſtigkeit tiefer begründet und geſichert. Die Bedeutung und der Einfluß des ſinnlichen Lebens, ſinnlicher Liebe und ſinnlicher Genüſſe iſt noch viel mehr zurückgetreten, ſeit der Geiſt über ſich ſelbſt hinaus den Mittelpunkt ſeines Lebens unmittelbar in Gott verlegt hat und darnach ſtrebt, nur in Gott zu leben, zu lieben und zu genießen. Gott ſelbſt iſt ſeine Speiſe, die ihn in ſich verwandelt, Gott ſelbſt der Bräutigam der Seele, in deſſen zärtlicher Umarmung ſie ruht, durch deſſen Licht ſie befruchtet wird, um in keuſcher Verbindung ihn ſelbſt in ſeinem Bilde in ſich zu gebären. Hieraus begreift man den erhabenen, göttlichen, himmliſchen Charakter der chriſtlichen Enthaltſamkeit und Keuſchheit, namentlich der jungfräulichen Keuſchheit, die nicht nur nicht die fleiſchliche Verbindung als ihr Höchſtes ſucht, ſondern dieſelbe verachtet und von ſich ferne hält, um nicht ihre geiſtige Verbindung mit Gott dadurch zu ſchmälern und zu beeinträchtigen.

Wer erkennt nicht in dieſen kurzen Andeutungen, daß gerade durch die Lehre von der Uebernatur, einer Erhebung der menſchlichen Natur über ſich ſelbſt, die eigenthümliche Erhabenheit der chriſtlichen Moral über alle auch ſonſt noch ſo durchgebildete philoſophiſche, rationelle und (wenn dieſe nämlich eine höhere ausſchließt) rationaliſtiſche Moral erklärt und beſtimmt wird? Denn der Unterſchied der einen von der anderen iſt ein innerer und ſpezifiſcher, nicht nur ein äußerer, der bloß entſtände durch die verſchiedene Art und Weiſe, in der ſie erkannt würde, oder dadurch, daß in der chriſtlichen Chriſtus als Beiſpiel und Gnadenvermittler für das an ſich rationelle moraliſche Leben hinzu genommen würde. Chriſtus hat dadurch, daß er Menſch wurde, in die Menſchheit nicht ihr eigenes Ideal und ihre eigene Kraft wieder eingeführt. Er hat ihr das Ideal der Kinder Gottes (Joan. 1, 12.), die Kraft, ſolche zu werden und als ſolche zu leben, gebracht und dadurch dem moraliſchen Leben eine neue innere und höhere Grundlage gegeben.

Freilich ist die philosophische Moral, wie sie sich im Gegensatze und zum Trotze gegen die theologische geltend machen will, keine wahre und ächte Moral. Aber sie ist dies nur deßhalb nicht, weil gegenwärtig die rein natürlichen Verhältnisse nicht allein und getrennt bestehen, folglich auch nicht als einzig und absolut bestehend geltend gemacht werden können; nicht aber deßhalb, weil diese Verhältnisse in sich falsch oder fingirt wären. Denn eine deistische Moral ohne Christenthum muß nach der Vernunft auch von Liebe und Verehrung Gottes reden. Aber wenn sie die ihrige der christlichen gegenüber stellen und an deren Stelle setzen will, hört sie darum schon auf, eine wahre und aufrichtige Liebe und Verehrung zu sein, indem sie sich weigert, Gott auf die Weise zu lieben und zu verehren, wie er geliebt und verehrt zu werden verlangt.

Diese Bemerkungen über die übernatürliche Moral haben wir an die Behandlung der caritas angeknüpft, weil diese ihre Mutter und ihr formgebendes Prinzip ist, und das Streben nach den moralischen Zwecken in *seiner vollkommenen und natürlichen Weise* durch die Liebeseinheit mit derselben getragen wird.

Es kann aber auch in der übernatürlichen, wie in der natürlichen Ordnung eine wahre und aufrichtige Anerkennung und Verfolgung eines moralischen Zweckes stattfinden, welche nicht durch die *wirkliche Liebeseinheit* mit demselben hervorgerufen wird. Oder mit anderen Worten, wir können wahrhaft nach einem solchen Zwecke streben, nicht nur wo der Gegenstand selbst uns zu sich durch die Liebe anzieht, sondern auch da, wo etwas Anderes uns den Impuls gibt, um darnach zu streben. Immer muß jedoch jedes wahre Streben nach einem moralischen Zwecke derart sein, daß es wenigstens nach der Liebeseinigung mit demselben hinzielt, wenn es gleich nicht daraus hervorgeht. Und insofern kann man im Allgemeinen sagen, daß alles übernatürliche Streben aus übernatürlicher Liebe Gottes hervorgehen muß, entweder aus *vollkommener*, actueller oder wenigstens habitueller Liebe, durch die wir aktuell oder habituell uns mit Gott vereinigen; oder aus *unvollkommener*, d. h. im Allgemeinen aus einem solchen Streben nach Gott hin, das mittelbar oder unmittelbar diese Liebeseinigung selbst zum Ziele hat und zu derselben hinführt. Nur in sofern kann eine Liebe übernatürlich sein, als sie entweder Gott selbst in seiner übernatürlichen Güte umfaßt (die caritas selbst), oder auf diese Einigung durch die *caritas* selbst *gerichtet* ist und so die übernatürliche Güte Gottes zum *Ziele*, wenngleich nicht zum *Motive* hat. Das möchte ich caritas *imperfecta* nennen, jedes Streben, das eine Vorbereitung auf die Liebe selbst in sich enthält.

Wie die Uebernatur ſelbſt die innigſte Verbindung und Verwandtſchaft mit der übernatürlichen Güte Gottes iſt, ſo iſt auch alle ihre Thätigkeit, all ihr Streben ein Streben nach Gott hin; ſogar alle Thätigkeit und alles Streben, das auf ſie ſelbſt gerichtet iſt, muß dieſe Richtung nach Gott hin nehmen. Deßhalb bezeichnet gewöhnlich Auguſtinus als die eigenthümliche Wirkung der Gnade, und die, zu welcher ſie abſolut nothwendig iſt, gewöhnlich die Liebe Gottes, und er beweiſt die Nothwendigkeit derſelben Gnade zu jedem wahrhaft guten Streben eben daraus, daß es eine *caritas divina* ſein müſſe. Ja alles übernatürliche Streben muß nach Gott, als dem übernatürlichen Gut, hingehen, und in ſofern einigermaßen caritas ſein, d. h. entweder als die Liebe ſelbſt oder das Streben nach derſelben.

Dieſes Streben kann aber auch durch Eigenliebe und knechtiſche (natürlich nicht die serviliter servilis) Furcht hervorgerufen werden. Es kann in jedem anderen übernatürlichen Acte enthalten ſein, in welchem man ſich entweder zu der Güte Gottes hinwendet, wie durch den Glauben, die Hoffnung und das wirkſame Verlangen nach der übernatürlichen Seligkeit; oder ſich Gott unterwirft als dem Urheber all unſerer Güter, und als dem mächtigen und gerechten Geſetzgeber einer übernatürlichen Weltordnung. So enthält ſelbſt die knechtiſche Furcht, inſofern ſie wirkſam iſt, uns Gott als den übernatürlichen Geſetzgeber anerkennen läßt und uns ihm in dieſer Beziehung unterwirft, eine Tendenz nach der Liebe Gottes, welche die Krone und die Fülle des Geſetzes iſt. So gibt es auch eine übernatürliche Eigenliebe, um mich ſo auszudrücken: nicht nur jene verklärte Liebe unſerer ſelbſt, durch die wir uns wegen Gott als ſeine Kinder lieben und in ihn aus reiner Liebe verklärt zu werden wünſchen, ſondern auch jene Liebe, durch welche wir für uns ſelbſt die Entfernung des Uebels und die Erlangung des möglich höchſten Zuſtandes der Vollkommenheit und Glückſeligkeit wünſchen; durch welche wir zwar Gott ſelbſt noch nicht in Liebe umfaſſen, aber doch in ihm unſer Glück ſuchen, deßhalb uns auch ſeiner Liebe zuwenden, und ernſtlich darnach verlangen. Dieſe Liebe, welche nicht mit jener vollkommenen concupiscentia, die ſchon die caritas ſelbſt iſt und mit Gott verbindet, zu verwechſeln iſt, wäre nach unſerer Anſicht auch die unvollkommene Liebe Gottes, wenn man ſie ſo nennen und wenn man eine ſolche verlangen will, welche zum Empfange der Rechtfertigung im Sacramente disponirt; ſie enthält nämlich ein Verlangen nach der eigentlichen Liebe ſelbſt, die in der Rechtfertigung eingegoſſen wird.

So ist übernatürlich auch die Reue, nicht nur diejenige, welche, aus übernatürlicher Liebe hervorgegangen, die Sünde als ein Uebel ihres geliebten Vaters und einzigen höchsten Gutes verabscheut, sondern auch jene, welche die Sünde als Uebertretung und Verletzung der übernatürlichen Weltordnung und als Auflehnung gegen den Gesetzgeber derselben verabscheut, und hervorgerufen wird durch die wirksame Furcht, das Ziel und Gut jener Ordnung, die übernatürliche Seligkeit, zu verlieren und eine der Größe jener Uebertretung angemessene positive Strafe zu erhalten [1]).

c. Die Hoffnung.

Es bleibt uns noch die Hoffnung als dritte theologische Tugend übrig. Die theologischen Tugenden oder vielmehr Tugendkräfte sind, wie wir oben gesagt haben, die Grundkräfte der Uebernatur. Eigentlich unterscheidet man in einer Natur gewöhnlich zwei Grundkräfte, der Erkenntniß nämlich und der Liebe, in denen und durch die sich ihre Vollkommenheit entwickelt. Diese Anschauung festhaltend, ziehen viele Theologen die Hoffnung zur Liebe und sagen, sie sei nichts Anderes, als das mit der Liebe verbundene Verlangen, den noch entfernten geliebten Gegenstand nahe zu haben und ganz zu besitzen, oder auch das Verlangen der unvollkommenen Liebe nach vollkommener Glückseligkeit. Allein, obwohl die Hoffnung mit Verlangen verbunden ist, weil wir nur das zu erreichen hoffen, was wir verlangen, so ist sie doch eigentlich nicht das Verlangen selbst; sie ist vielmehr das Vertrauen, das Verlangte wirklich und sicher zu erringen. Dieses Vertrauen ist eigentlich das Formelle in der Hoffnung, das sie wesentlich von der Liebe unterscheidet; und wenn dasselbe ebenfalls ein Act des Willens ist, ist es doch kein Act der Zuneigung zum Guten (des appetitus concupiscibilis), sondern der Strebekraft (des appetitus iraseibilis), weil sie das besessene oder verlangte Gut vertheidigt und festhält, oder standhaft verfolgt.

---

1) Eigentlich ist es ungenau, was man gewöhnlich ohne nähere Bestimmung von der übernatürlichen Reue sagt, daß sie dann übernatürlich sei, wenn sie sich auf Gott bezöge. Auch wahre natürliche Reue würde sich auf Gott beziehen. Gott ist ja auch der Gegenstand natürlicher Liebe und Gesetzgeber der natürlichen Ordnung. Eigentlich muß man sagen, die Reue ist übernatürlich, wenn sie sich auf Gott als den Gegenstand übernatürlicher Liebe, oder den übernatürlichen Gesetzgeber bezieht. Freilich versteht sich dieses von selbst, wenn man Gott nur im Lichte und Geiste des Glaubens betrachtet.

Wenn man nun dieses Vertrauen als das Wesentliche und Formelle in der Hoffnung festhält, dann kann man auch sagen, das Vertrauen der Natur, durch ihre Kraft ihr eigenthümliches Gut sicher festzuhalten, habe ebenso zwei Stadien, wie die Liebe in Verlangen und Genuß, die Erkenntniß in Glaube und Anschauung; indem die Natur nämlich entweder energisch und sicher im Bewußtsein ihrer Kraft nach dem ersehnten Guten strebt, oder das erreichte Gute triumphirend und unerschütterlich festhält.

Dies scheint die natürlichste und angemessenste Auffassung zu sein, und zugleich die geeignetste, um die Trilogie der theologischen Tugenden in eine innige Harmonie zu bringen. Denn so gewinnt das Vertrauen eine absolute Stellung zu den beiden übrigen Acten auch in ihrer Vollendung, und bildet nicht bloß einen Durchgangspunkt im Entwicklungsprozesse derselben.

Formalobject und Motiv des Vertrauens ist offenbar der Grund für die Möglichkeit der Erreichung des Gewünschten. Wie beim reinen Geiste das nächste Formalobject der Erkenntniß und Liebe er selbst ist, so ist auch seine Wesenheit das nächste und Formalobject der Hoffnung und des Vertrauens, das der Natur eigenthümliche Gute zu erringen und festzuhalten. Denn das Gute, das der Natur zukommt, ist entweder sie selbst oder doch Etwas, was in der Kraft, die aus der Wesenheit hervorgeht, liegt und von ihr abhängt. Auf Gott vertraut sie nur mittelbar, in sofern er die letzte Ursache der Natur und ihrer Kraft ist, die deren Thätigkeit leitet und unterstützt. Die Uebernatur ist nun eine Partiecipation der Natur Gottes. Sie hat daher keine Kraft aus sich, die ihr eigenthümlich wäre, wie auch das Gut, welches zu erringen und festzuhalten ist, Gott selbst ist. Alle ihre Kraft liegt in der Natur Gottes, an der sie partieipirt, und diese ist deren unmittelbare und nächste Quelle. Folglich stützt sich auch das Vertrauen der Uebernatur, ihre eigenthümliche göttliche Güte (nämlich sich selbst und in ihr die ihr verbundene göttliche Natur) und dann ihr eigenthümliches Object, nämlich die durch Erkenntniß und Liebe zu besitzende und genießende Gottheit festzuhalten, unmittelbar auf die göttliche Natur und deren eigenthümliche Kraft.

Im Zustande der Glorie, wo die göttliche Natur sich ganz mit der unsrigen verbunden hat und die göttliche Schönheit vollkommen durch Erkenntniß und Liebe besessen wird, ist Gott unmittelbar durch sich selbst das Motiv des Vertrauens auf die Sicherheit des Besitzes, wie er unmittelbar der Gegenstand des Besitzes ist. Dann ist sowohl die Thätigkeit Gottes, durch die er unsere Natur zu der seinigen hinan-

zieht, als auch die unſerige, durch die wir nach ſeinem Beſitze ringen, zum Abſchluſſe gekommen. Wir ſind mit der göttlichen Natur auf's Innigſte vereinigt, und ihre unendliche und unüberwindliche Kraft, mit der ſie ſich ſelbſt feſthält und in ſeligem Genuſſe beſitzt, gibt dann auch uns das ſelige und triumphirende Vertrauen, daß Nichts im Stande iſt, uns von dem Beſitze Gottes, mit dem wir im höchſten Grade Eins geworden ſind, zu trennen.

Aber auch in dieſem Leben, wo wir noch nicht zur vollen Einheit mit der göttlichen Natur und zum vollen Beſitze Gottes durch Erkenntniß und Liebe gelangt ſind, ſtützt ſich das Vertrauen dennoch auf die Einheit mit der göttlichen Natur, wie wir ſie ſchon durch die Gnade der Uebernatur in dieſem Leben haben. Wir erwarten und hoffen von der Kraft und Thätigkeit der göttlichen Natur, die ſich mit uns ſchon ſo innig verbunden und uns auch ſchon einige Erkenntniß und Liebe Gottes gewährt hat, daß dieſelbe, ſo viel an ihr liegt, unfehlbar und mit triumphirender Macht ſich dereinſt vollſtändig mit uns verbinden und dann in den vollen Beſitz ihrer göttlichen Güte und Schönheit einführen werde.

Die chriſtliche und übernatürliche Hoffnung zeichnet ſich alſo nicht nur dadurch aus, daß ſie nach dem erhabenſten Ziele, nämlich nach dem Beſitze Gottes ſtrebt, ſondern auch dadurch, daß ſie, um dieſes zu erlangen, ſich unmittelbar auf die unendliche, allmächtige und unüberwindliche Macht der göttlichen Natur ſelbſt ſtützt. Die Folge davon iſt, daß die Uebernatur mit nicht geringerer, ja mit unendlich erhabenerer Sicherheit und Feſtigkeit (mit göttlicher Unfehlbarkeit und Unüberwindlichkeit, ſo viel an ihr liegt) ſich ſelbſt feſthält und nach ihrem ſo erhabenen und ſchwierigen Ziele ſtrebt, als die Natur ihr eigenes Leben behauptet und nach dem ihr nahe liegenden und ihren Kräften angemeſſenen Gute ſich hinbewegt. Dies iſt der Grund jenes heiligen Stolzes, in dem ſich der wahre Chriſt über alles Geſchaffene erhebt und mit dem Apoſtel ausrufen kann: „Wer wird uns trennen von der Liebe Chriſti? Trübſal oder Angſt? Hunger oder Blöße? oder Gefahr, oder Verfolgung, oder Schwert? Aber in allem Dieſem überwinden wir um Deſſentwillen, der uns geliebt hat, (nämlich ſo, daß er uns zu ſeinen Kindern machen wollte.) Denn ich bin gewiß, daß weder Tod, noch Leben, weder Engel, noch Mächte, noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Stärke, noch Höhe, noch Tiefe, noch ein anderes Geſchöpf uns zu trennen vermag von der Liebe Gottes, die da iſt in Chriſto unſerem Herrn.“ Dieſes iſt die wahrhaft göttliche Hoffnung, die auf die göttliche Kraft in ihrer über

allen geschaffenen Kräfte stehenden Erhabenheit vertraut, um Gott selbst zu besitzen und festzuhalten; die sich auf die Kraft Gottes stützt, nicht nur insofern sie die Schöpferin und Trägerin der den geschaffenen Naturen eigenthümlichen Kräfte ist, sondern insofern sie sich in ihrer eigenthümlichen unendlichen Fülle offenbart. Es ist die Kraft, von der der Apostel spricht (Eph. 1, 19.), wenn er Gott bittet, „uns erkennen zu lassen. welche überschwengliche Größe seiner Macht in uns, die wir glauben, gemäß der Wirkung der Macht seiner Stärke sei, nämlich um (ib. 16, 18.) uns die Hoffnung unserer Berufung zum Reichthume der Herrlichkeit seiner Erbschaft zu geben. Es ist jene Kraft, nach der Gott überschwenglich mehr in uns thut, als wir bitten oder verstehen können (Eph. 3, 20.), und uns mit der ganzen Fülle seiner Gottheit erfüllt (ib. 19.); die Kraft, von der der heil. Petrus sagt, daß Gott uns alle (Güter) seiner göttlichen Kraft durch die Erkenntniß Dessen geschenkt hat, der uns durch seine eigene Herrlichkeit und Kraft berufen hat, um dadurch der göttlichen Natur theilhaftig zu werden." (2 Petr. 1, 3.—4.)

Denn darin offenbart sich die Kraft der göttlichen Natur in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, Erhabenheit und Göttlichkeit, nicht daß sie der Creatur wie innerer Sinn Leben und Licht gibt, sondern daß sie derselben sich selbst mittheilt, sie vergöttlicht und sie so ganz mit sich erfüllt. Wie sich in der wesenhaften Mittheilung der göttlichen Natur an den Sohn die göttliche Kraft in ihrer Eigenthümlichkeit ungleich mehr offenbart, als in der Schöpfung der Wesen nach Außen, so offenbart sie sich auch in dieser Eigenthümlichkeit weit mehr dadurch, daß sie die Creatur durch die gnadenvolle Verklärung ebenfalls vergöttlicht, als dadurch, daß sie derselben irgendwie ihr eigenes Sein, Leben und Licht ertheilt und bewahrt. Deßhalb halten denn auch viele Theologen und Väter die Rechtfertigung wegen der darin mitgetheilten heiligmachenden Gnade für ein größeres Wunder der Allmacht, als die Schöpfung und alle anderen Wunder in der materiellen und geistigen Welt. Augustinus verlegt die gratia per quam salvi fiunt peccatores in die höhere, wunderbare Weltordnung, die nicht in den rationes seminales creaturarum, sondern unmittelbar in Gott selbst ihre Ursache hat (de Gen. ad lit. l. 9. c. 17.).

Indem also die christliche Hoffnung unmittelbar auf die göttliche Allmacht in ihrer ganzen Erhabenheit gegründet ist, welche von der gleichfalls unendlichen Liebe gegen uns geleitet, mit Alles besiegender Kraft unfehlbar und nothwendig uns dem von ihr

vorgesteckten Ziele entgegenführt, so daß keine entgegengesetzte Kraft, auch nicht unsere eigene Schwäche, [welche von ihr aufgehoben wird, ja durch unser demüthiges Bekenntniß derselben die Fülle jener Macht auf uns herabzieht (Virtus in infirmitate perficitur)] uns an der Erreichung jenes Zieles hindern kann: so erlangen wir jene feste, unwandelbare und untrügliche Zuversicht, daß jenes Ziel uns jetzt schon angehöre, daß die Erbschaft der Kinder Gottes jetzt schon unser sei, daß wir Kinder Gottes sind und ewig bleiben werden, wenn wir uns nur nicht selbst dem Einflusse dieser Kraft entziehen [1]).

Dieses Vertrauen und diese Zuversicht, durch welche die Seele sich unmittelbar auf Gott wie auf einen festen Felsen gründet, gibt der christlichen Heiligkeit die feste und unerschütterliche Grundlage, die Unwandelbarkeit, durch die der Christ in allen Stürmen dieses Lebens nicht nur den äußeren, sondern selbst in jenen, welche bis auf den tiefsten Grund seiner Seele dringen, um dieselbe aufzuwühlen und zu erschüttern, unerschütterlich in seinem Glauben und seiner Liebe stehen bleibt, mit der Härte eines Diamanten allen Schlägen widersteht, und der Welt jenes erhabene Schauspiel in der Wirklichkeit bietet, welches die stoische Apathie als falsches Ideal träumte und anstrebte. (Vergleiche die Homilien Macarius des Aelteren bei Galland.)

Dieses Vertrauen vollendet in diesem Leben die Heiligkeit, indem es ihr Festigkeit und Dauerhaftigkeit mittheilt. Es vollendet im anderen Leben die Seligkeit und Herrlichkeit, indem es das Bewußtsein ihrer Ewigkeit und Unwandelbarkeit verleiht. Es fällt zusammen mit dem Bewußtsein, Kind Gottes des Vaters zu sein, das in seinem Schooße unter den Flügeln seiner Allmacht ruht, dort keine Feinde zu fürchten braucht, vielmehr unmittelbar aus ihrer Quelle alle Kraft schöpfen kann, die ihm zur Erreichung seines erhabenen Zieles vonnöthen ist. So können wir uns mit dem Apostel jetzt „rühmen ob der Hoffnung der Glorie der Kinder Gottes," und werden uns dereinst rühmen, daß wir als Kinder mit Gott dem Vater und dem Sohne ihre ewige, unbesiegbare Herrschaft theilen.

Erkenntniß und Liebe Gottes und das Vertrauen, in beiden den Besitz Gottes triumphirend zu erringen und festzuhalten, bilden also jene erhabene Trilogie der wahrhaft göttlichen Kräfte und Thätigkeiten, wie sie der Uebernatur als einer Theilnahme an der göttlichen Natur, entsprechen. Diese drei sind somit der Geist und das

1) Die triumphirende, unfehlbare, unwiderstehliche Macht ist eine solche, mit der die Gnade unseren Willen ausstattet und erhebt, nicht ihn erdrückt und besiegt.

Mark, das unſer Leben zu einem wahrhaft chriſtlichen, d. h. nach dem Bilde Chriſti des Sohnes Gottes eingerichteten, durchbildet und geſtaltet. In dieſem Leben, wo wir ſchon Kinder Gottes ſind, haben wir ſchon alle drei: nunc manent fides, spes, caritas, tria haec; major autem horum caritas. Vorzüglich haben wir ſchon die Liebe, mit der wir Gott ſchon jetzt umfangen, während die Erkenntniß Gottes und die Ausbildung und Verklärung der Uebernatur zu ihrer göttlichen Feſtigkeit und Unvergänglichkeit nur noch in unvollkommener Weiſe anticipirt iſt. Deßhalb bleibt auch die Liebe und gewinnt nur den vollen Genuß. Aber die Erkenntniß und das Vertrauen in ihrer Unvollkommenheit bleiben nicht. Der Glaube löſt ſich auf in Anſchauung und die Hoffnung in triumphirenden, ewigen und unerſchütterlichen Beſitz.

In dieſer Trilogie vereinigt ſich auch ein harmoniſches Verhältniß zu der göttlichen Dreifaltigkeit, in dem uns der Vater die Hoffnung und den Stolz ſeiner Kinder, das Wort ſein Licht und darin ſeine Weisheit und Erkenntniß, der heilige Geiſt ſeine ihm eigenthümliche Liebe mittheilt. Und ſo geſtaltet ſich, wie früher ſchon bemerkt, gerade in der Uebernatur das eigentliche und vollkommene Bild der heiligen Dreifaltigkeit, ſowie auch nur durch ſie die herrliche Lehre von der Sendung der göttlichen Perſonen in unſere Seele (die missio divinarum personarum) eine genügende Erklärung ihrer hohen Bedeutung erhält. Der Sohn und der heilige Geiſt werden in uns geſandt, um uns zum Vater zu führen, in deſſen Schooß wir ihn durch das Licht des Sohnes und die Liebe des heiligen Geiſtes ewig beſitzen und genießen ſollen.

Zum Schluſſe der Darſtellung der übernatürlichen Ordnung der Gnaden oder der Uebernatur und ihrer Thätigkeit wollen wir auf eine vorzüglich ſchöne Stelle des heil. Maximus Confeſſor aufmerkſam machen, welche uns die durch die Gnade erhöhte Natur, oder die Uebernatur, in ihrer höchſten Vollendung und Actualität mit erhabenen und treffenden Worten zeichnet. Wie wir ſagten, daß die übernatürliche Ordnung eben durch den Glauben erkannt und im Glauben uns aufgeſchloſſen würde, ſo erklärt der heil. Maximus im Anſchluß an den Text: finis fidei vestrae salus animarum, was die salus animarum, das Heil, das höchſte Gut der Seelen, ihre vollkommene beatitudo ſei.

In der beatitudo vollendet ſich der Glaube, indem er in Anſchauung und comprehensio (παρεχώρησις) unmittelbar (nicht adäquate) Erfaſſung des Objectes des Glaubens, nämlich Gottes,

übergeht. Die Liebe vereinigt ſich mit dem höchſten Gute, indem ſie zu ihrem Prinzip als ihrem Ziele zurückkehrt und erlangt ſo die Erfüllung (πλήρωσις) ihres Verlangens. Die ringende Hoffnung kommt in dieſer Vereinigung zur Ruhe (στάσις) und gewinnt den ewigen und untrennbaren Beſitz und Genuß (ἀπόλαυσις).

Das iſt die allſeitig in der beatitudo entwickelte Thätigkeit der Uebernatur; ihr übernatürlicher Charakter wird im Folgenden mehr hervorgehoben. Die Seligkeit und der Beſitz Gottes beruht auf einer Participation der über die Natur erhabenen göttlichen Güte (τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων μεθέξις); dieſe Participation iſt eine Aehnlichkeit mit der Gottheit, und als größtmögliche Aehnlichkeit eine gewiſſe Identität (ταυτότης) in der Natur mit Gott, folglich Vergöttlichung (θεῶσις) desjenigen, der ſie durch die Gnade und Herablaſſung Gottes erlangt (τῶν ἀξιουμένον θεώσεως). Dieſe Vergöttlichung iſt natürlich eine übernatürliche Erhebung deſſen, dem ſie zu Theil wird, über alle reinen Creaturen und alle rein creatürlichen Verhältniſſe (τῶν κατὰ φύσιν). Sie erhebt über die Zeitlichkeit und die zeitlichen Dinge zur Theilnahme an dem ewigen Leben der Gottheit. Sie erhebt über die geſchöpfliche Unterwürfigkeit, durch welche die Creatur von dem Schöpfer als ihrem Herrn, ihrem erhabenen Prinzip und Ziel getrennt iſt, zur Einheit mit ihm. Sie erhebt über die Endlichkeit der Geſchöpfe, denen Gott, als ſchöpferiſches Prinzip und Ziel, ihrem Weſen nach ein beſchränktes Maaß von Vollkommenheit zugemeſſen, zur Theilnahme an der reinen und unbeſchränkten göttlichen Vollkommenheit (τῶν οὐσιωδῶς μεμετρουμένων, τῶν κατὰ φύσιν, ἔκβασις).

Dieſe Erhebung desjenigen, der derſelben von Gott durch die Gnade gewürdigt wird, iſt offenbar nicht eine Entfaltung unſerer natürlichen Kraft, ſelbſt wenn man ſich dieſe von Gott unterſtützt dächte, ſondern die Wirkung einer unmittelbaren, unendlichen (ἄπειρος) und ins Unendliche (ἐπ' ἄπειρον) ſich offenbarenden allmächtigen und überkräftigen (παντοδυνὴς καὶ ὑπερδύναμος) Thätigkeit Gottes.

Weil alſo jene Erhebung durch die erhabenſte Offenbarung der Allmacht Gottes, die hier gewiſſermaßen all ihr Vermögen aufbietet und erſchöpft, zu Stande kommt, kann ſie auch die Creatur zu einer unausſprechlichen und unbegreiflichen Vereinigung (ἕνωσις) mit Gott hinaufführen und ſie in dem Strome der Wonne Gottes eine unausſprechliche und mehr als unausſprechliche Wonne und Freude genießen laſſen, eine Wonne und Freude, für die man

in der Natur kein Verständniß und keinen Ausdruck, keinen Begriff und kein Wort finden kann. Es ist nämlich jene, von der der Apostel sagt: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es aufgestiegen.“ Alle diese Momente des übernatürlichen, seligen Zustandes, der salus animarum, des finis supernaturalis, qui est finis fidei, gibt der heil. Maximus in einer fortlaufenden Kette, indem er je eins an das andere anschließt und die Identität beider affirmirt. Diese Stelle steht in cpp. thg. de caritate cent. IV. c. 12.; vollständiger in Eroteses in Scripturam erot. 59., wo er sie auch selbst mit Scholien versehen hat.

Viertes Kapitel.

Verbindung und Vermählung von Natur und Gnade (Uebernatur).

Die Natur und die Gnade oder die Uebernatur haben wir jede besonders mit ihrer eigenthümlichen Lebensordnung betrachtet. Jetzt müssen wir sehen, wie beide mit einander in Verbindung treten. Wir wollen nicht näher untersuchen, inwiefern in der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung die natürliche Lebensordnung noch irgendwie eine selbstständige Entwicklung in ihrer Sphäre gestattet. Das hängt zu nahe zusammen mit der geheimnißvollen Frage von der Art und Weise, wie Gott in seinen verborgenen Rathschlüssen die Gnaden zur Erlangung des übernatürlichen Zieles austheilt. Sehen wir vielmehr, in wiefern die Natur zur übernatürlichen Thätigkeit der Gnade, oder zur Erlangung dieser selbst beitragen kann. Wir kommen dann zu der geheimnißvollen Harmonie zwischen Gnade und Freiheit, zwischen den beiden Hauptfactoren der ganzen gegenwärtigen höheren Weltordnung.

Betrachten wir zunächst die Art und Weise, wie die Acte des übernatürlichen Lebens in uns entstehen, und von welchen Momenten sie bedingt werden, namentlich dann, wann sie mit dem ersten Eintritt der Gnade in die Natur verknüpft sind.

Jenes Verhältniß gestaltet sich im Allgemeinen dahin, daß die der Uebernatur entsprechenden Acte *auf keinerlei Weise von der Natur als solcher ausgehen können*, vielmehr absolut eine übernatürliche Kraft verlangen.

Um dieses genauer zu verstehen, muß man bemerken, daß zu den Acten der Seele ein doppeltes Element nöthig ist, erstlich die *physische Kraft*, das eigentliche Prinzip des Lebensactes, wie die Erkenntniß und Willenskraft in der natürlichen Ordnung, und zweitens die *Anregung und Bewegung* dieser Kraft zur ac-

mellen Thätigkeit. Zwar liegt in jeder Naturkraft auch die Tendenz zu ihrer Thätigkeit; aber eben diese bedarf der Anregung zum actuellen Wirken, im Erkenntnißvermögen durch das Erscheinen ihres Objectes, oder die Bewegung des Willens, und im Willen durch den Reiz des zu begehrenden Gegenstandes. Die Kraft selbst mit ihrer Tendenz, wie auch ihrer Anregung, wird getragen und geleitet von ihrer höchsten Ursache, Gott. Dieser ist auch in der natürlichen Ordnung die oberste Ursache aller naturgemäßen und guten Handlungen, weil er die Ursache der Natur selbst ist, in sie das Streben nach dem Guten gelegt hat, dem der Wille sich nur anzuschließen braucht, ihr endlich durch seine Vorsehung Objecte und Anregungen zum guten Wirken verschafft, wie er auch fernerhin die Creatur bei der Ausübung ihrer Thätigkeit trägt und begleitet durch den sogenannten concursus universalis simultaneus, den wir übrigens weiterhin nicht in Betracht zu ziehen haben.

Dies ist wohl zu bemerken, wenn man die Lehre der Pelagianer und der gegen sie kämpfenden Kirchenlehrer gut verstehen will. Zwar sagt man oft, die Pelagianer hätten einen reinen Naturzustand gelehrt und man habe an ihnen nur dies getadelt, daß sie die Natur an sich, wie sie von Gott geschaffen ist, hinreichend sein ließen, um alles, auch das christliche, verdienstliche Gute zu thun. Allein wenn man aufmerksam zusieht, zerstörten sie die wahre Natur nicht minder als die Gnade. Ihr Grundprinzip war gerade, es gebe keine wahre Natur, d. h. eine von Gott in die Seele gelegte Neigung und Tendenz nach dem wahren Guten, durch welche der Wille angeregt werde, frei darnach zu streben, und ohne welches im Willen keine Thätigkeit denkbar sei. Sie behaupteten, der Wille müsse nothwendig gegen das Gute ebenso indifferent sein, als er gegen das Böse an sich ist und im ersten Menschen und den Engeln wirklich war; er dürfe keinerlei Tendenz und Neigung dazu haben, welche dem freien Willen vorhergehe und davon unabhängig sei. Denn sie verlangten, daß das Gute in uns überhaupt von uns selbst, ebenso wie das Böse, ausgehe; darum war ihnen Natur und Freiheit nicht eine von Gott durch die natürliche Kraft, Tendenz und Anregung zum Guten gegebene Möglichkeit, dasselbe anzunehmen, festzuhalten und auszuwirken; und also Gnade schon jede den Entschließung des Willens vorausgehende, von Gott gegebene Tendenz zum Guten.

Im Gegensatze zu einem solchen Irrthume kam es nun den heiligen Vätern nur darauf an, zu beweisen, daß zu allem Guten

ſich nicht der Wille den erſten Impuls gebe, ſondern darin nur ſich einem von Gott erhaltenen Impulſe anſchließen könne, und daß er insbeſondere, wenn das Gute für das durch Chriſtus uns erworbene ewige Leben erſprießlich ſein ſoll, auch durch die von Chriſtus zu erhaltende übernatürliche Gnade dazu angetrieben und geſtärkt werden müſſe. *Wie* dieſe Tendenz zum Guten uns mitgetheilt und angeregt werde, war nicht Gegenſtand der Controverſe, ſondern nur, daß ſie nicht aus uns ſei und auch durch uns nicht erworben werden könne. Daher kam es weniger darauf an, zu ſehen, ob dieſe Tendenz eine natürliche oder übernatürliche, eine habituelle oder eine actuelle ſei.

Allein als ſpäter die Scholaſtiker die Nothwendigkeit der Gnade von einem ganz anderen Standpunkte aus philoſophiſch unterſuchten, geſtaltete ſich die Sache anders. Sie betrachteten die Gnade im Gegenſatze zur *wahren Natur* und erkannten ſomit in der Natur, wie in der Gnade, eine von Gott gegebene Kraft und Tendenz zum Guten. Von dieſem Geſichtspunkte aus mußte die Nothwendigkeit der Gnade im engeren Sinne im Gegenſatze zur Natur vorzüglich erſcheinen als die Nothwendigkeit einer *übernatürlichen Lebenskraft*, zur Setzung gewiſſer Acte, für welche in der Natur keine Kraft liegt. Daher kommt die intereſſante Erſcheinung, daß bei den älteren Scholaſtikern *die Gnade* im engeren Sinne nur die *habituelle*, die Uebernatur mit ihren Kräften, bedeutet.

In der That liegt das eigentlich Charakteriſtiſche der Nothwendigkeit der chriſtlichen und übernatürlichen Gnade nicht darin, wie viele glauben, daß überhaupt jede gute Thätigkeit und Bewegung, weil ſie irgendwie nach Gott hingehe, ſo auch irgendwie von Gott ausgehen müſſe (denn dies findet auch in der natürlichen Ordnung ſtatt); noch auch darin, daß die durch Leidenſchaften oder die Sinnlichkeit geſchwächte Natur einer beſonderen Anregung von Seite Gottes bedürfe, ſondern gerade hierin, daß die Natur keine phyſiſche Kraft für jene Acte beſitzt und darum durch übernatürliche Kräfte geſtärkt und erhoben werden muß. Daher iſt die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade *vorzüglich* die eines neuen habitus, welcher die natürliche Kraft erhebt.

Dieſe übernatürliche Kraft hat nun in ſich, wie die natürliche, eine innere Tendenz zur Thätigkeit; es ſcheint jedoch, daß ſie in verhältnißmäßig größerem Maße, als die natürlichen Kräfte, einer Anregung Gottes und zwar einer unmittelbaren bedürfe. Weil ſie nämlich nicht in unſerem Weſen wurzelt, ſondern unmittelbar von Gott

herſtammt, iſt ſie auch in Bezug auf ihre Bethätigung ungleich mehr von Gott abhängig und muß beſtändig unter ſeinem unmittelbaren Einfluſſe ſtehen. Wie die Zweige des Weinſtockes, ſagt der Heiland, nur unter dem Einfluſſe der Wurzel Früchte bringen und ihre Lebensthätigkeit entwickeln können, da ſie kein eigenes, ſelbſtſtändiges, ſondern nur das von dieſer empfangene Leben haben; ſo kann ſich auch unſer göttliches Leben nur unter der beſtändigen Einwirkung der göttlichen Natur, an der wir participiren, entfalten. Zudem tritt den Kräften der Uebernatur ihr eigenthümliches formelles Object und Motiv in statu viae nie in ſeiner Klarheit entgegen; es kann alſo dieſelben auch nicht zur Thätigkeit anregen und beſtimmen. Endlich iſt die Uebernatur mit ihren Kräften einer fortwährenden Steigerung und Vermehrung fähig und ſoll dieſelbe durch die Thätigkeit und den Gebrauch des jedesmal vorhandenen Grades von Kraft bewirken. Da nun dieſe Kraft an ſich nicht über ſich ſelbſt hinausſtreben kann, muß Gott durch beſondere Einwirkung uns immer mehr zur Theilnahme an ſeiner Natur heranziehen und erheben. Aus dieſen Gründen kommt es Gott zu, unmittelbar in beſonderer Weiſe dieſe Kräfte anzuregen und in Bewegung zu ſetzen, und muß daher der mit der habituellen Gnade verſehene Menſch immer unter dem beſtändigen unmittelbaren Einfluſſe Chriſti und des heiligen Geiſtes ſtehen. So wird alſo auch die Nothwendigkeit der actuellen Gnade ſelbſt für die Gerechtfertigten nicht beeinträchtigt, ſondern erſt recht erkannt und der gelehrte Thomaſſin hat hier nur wieder einen genialen Streich geſpielt, wenn er aus der Lehre ſämmtlicher älterer Scholaſtiker mit ungeheuerem Aufwande von Fleiß und Gelehrſamkeit das Paradoxon beweiſen wollte, dieſelben hätten, weil ſie die habituelle Gnade ſo ſehr betonten, die Nothwendigkeit der actuellen verkannt.

Wenn nun die übernatürliche Kraft als habitus nicht in Thätigkeit übergehen kann ohne beſondere entſprechende Anregung und Bewegung von Seiten Gottes, kann und muß denn dieſe Anregung und Bewegung nicht im Gegentheile allein ſchon einen übernatürlichen Act hervorrufen, bevor die übernatürliche Kraft als *habitus* eingegoſſen iſt?

Es iſt bekannt, daß die Uebernatur in die Natur nicht gelegt wird ſo unabhängig von aller Thätigkeit des Subjectes, wie ihm die Natur ſelbſt gegeben wird. Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Eben darin beſteht der Irrthum der Gnoſtiker und Manichäer, wie ſchon früher geſagt worden iſt, daß die Uebernatur auf jene Weiſe mit der Natur verbunden werde oder gar dieſe ſelbſt ans-

mache; während vorzüglich die älteren griechischen Väter gegen sie lehrten, daß die Uebernatur oder die Gnade im besonderen Sinne, wie auch die Scholastiker dieses Wort gebrauchten, nicht unabhängig von der Thätigkeit der Natur derselben eingegossen werde. Diese allgemeine kirchliche Lehre gab bei den Scholastikern die Veranlassung zu der berühmten Controverse, ob auch vor aller Sünde bei der Erschaffung der Mensch sogleich, wie in seiner Natur, so auch in der Uebernatur (non tantum in naturalibus, sed etiam in gratuitis) erschaffen worden sei. In der Hauptsache kamen beide kämpfenden Theile überein. Auch der heil. Thomas mit seiner Schule lehrte, der erste Mensch habe nur deßhalb im ersten Augenblick seines natürlichen Daseins mit diesem auch die Gnade erhalten, weil er in demselben, dem Zuge Gottes folgend, sich auf den Empfang derselben vorbereitet habe. Es ist daher nicht ein auf den sündhaften Zustand der Natur, sondern ein auf diese selbst gegründetes Verhältniß, daß ihre Verbindung mit der Uebernatur nicht durch eine absolute göttliche Setzung, sondern durch eine Art von Vermählung geschehe, indem die Natur für die ihr von Gott angebotene Gnade sich empfänglich macht und dieselbe annimmt.

Der Grund liegt in dem, was wir früher über die Uebernatur als Heiligkeit gesagt haben. Die Uebernatur an sich, als heiligmachende Gnade, als Participation der göttlichen Natur und Heiligkeit, schließt die Todsünde wesentlich von sich aus und kann mit derselben nicht zusammen bestehen. Wenn sie also ohne Rücksicht auf alle Thätigkeit der Natur und ihres Willens dieser eingegossen würde und in ihr bestehen bliebe, würde die Natur der Todsünde unfähig und verlöre die libertas contrarietatis. Man käme dann zu dem gnostischen und manichäischen Systeme der homines spiritales et psychici. Damit also die libertas contrarietatis (ad bonum et malum) nicht aufgehoben werde, wie sie in der gegenwärtigen Weltordnung für den status viae nicht aufgehoben werden soll, muß die Existenz der Uebernatur in der Natur von einer Entscheidung ihrer Freiheit abhängig gemacht werden, und zwar sowohl in Bezug auf ihren Eintritt in die Natur, als in Bezug auf ihr Fortbestehen in derselben. Sie kann nur eintreten, wenn die Natur (durch die actuelle bewegende Gnade Gottes angeregt) auf sie eingehen und sich ihrem Gesetze unterwerfen will; und sie muß zurücktreten, sobald die Natur sich ihrem Einflusse entzieht und durch eine Todsünde sich ihrem Gesetze widersetzt.

Nur solche, welche das eigentliche Wesen der Gnade und ihre ganze Uebernatürlichkeit nicht kennen, und unter derselben nichts

Anderes verſtehen, als die von Gott überhaupt in die Creatur gelegte Tendenz und Bewegung zum Guten, konnten mit den Janſeniſten an jener Lehre der griechiſchen Väter und der Scholaſtiker, (daß die Ertheilung der Gnade von der freien Thätigkeit der Natur abhänge), Anſtoß nehmen und glauben, ſie ſchrieben der Natur eine zu große Unabhängigkeit von Gott zu und ſprächen der Gnade jene Erhabenheit ab, durch welche ſie von der Natur nicht verdient werden kann. Um die Unabhängigkeit der Natur und ihre Fähigkeit, die Gnade zu verdienen, handelt es ſich nicht. Das, was der Natur, bevor ſie zur Uebernatur erhoben iſt, zugeſchrieben wird, iſt nur das einfache freie Eingehen in den Zuſtand der Gnade. Auch dieſes thut ſie jedoch nicht aus eigener Kraft, nicht einmal durch natürliche Bewegung Gottes, ſondern durch eine übernatürliche Anregung und einen übernatürlichen Zug Gottes; und dieſem folgt ſie, nicht um die Gnade zu verdienen, ſondern bloß um ſie zu empfangen, wie ſie ihr durch die freie Güte Gottes dargeboten wird; denn dieſe erwartet nichts Anderes, als daß die Natur die ihr dargebotene Gabe bereitwillig annehme.

So lange die Natur noch nicht durch die Uebernatur erhoben iſt, handelt ſie noch als Natur im Gegenſatze zur Gnade, nicht inſofern dieſe eine übernatürliche oder natürliche Anregung und Bewegung von Seiten Gottes durch Erleuchtung des Verſtandes und den Zug des Willens iſt, ſondern inſofern dieſe die zu gewinnende Uebernatur ſelbſt iſt. Sie kann aus ſich ſelbſt nicht auf die Uebernatur eingehen; Gott ſelbſt, welcher ſie durch dieſe in einen höheren, erhabeneren göttlichen Zuſtand verſetzt, muß ſie hinaufziehen und erheben durch einen übernatürlichen Zug und eine höhere Anregung. Dieſer hat die Natur zu folgen und ſich hinzugeben, nicht mit jener pelagianiſch ſtolzen Selbſtentſcheidung, die das Gute aus ihrem Schooße erzeugen will, ſondern in demüthiger Unterwürfigkeit, mit welcher ſie der Gnade, welche ſie auf eine ſo erhabene Stufe erheben will, keinen Widerſtand leiſtet und ſich von ihr empor tragen läßt. Dieſer übernatürliche Zug zur Uebernatur wird aber allen Menſchen gegeben, weil dieſelbe für alle beſtimmt iſt; daher hat ſich ein Jeder ſelbſt die Schuld zu geben, wenn er dieſelbe nicht erlangt, aber Keiner kann es ſich zuſchreiben, daß er dieſelbe beſitzt, weil er ſie nicht erworben, ſondern nur angenommen hat und ſie auch nicht einmal hätte annehmen können, wenn Gott ihn nicht dazu hingezogen hätte.

Was ſo von der Uebernatur im Allgemeinen gilt, daß ſie weder durch unmittelbare, unbedingte Setzung mit der Natur ver-

bunden, noch auch durch dieſe im eigentlichen Sinne erworben und verdient, ſondern nur frei angenommen werden kann, und daß ſie ſich gerade in dieſer Annahme mit der Natur ſo lange vermählt, bis die Natur ihr Bündniß mit ihr wieder durch einen entgegengeſetzten Act der Freiheit aufkündigt, gilt auch von ihren einzelnen Kräften insbeſondere. Der Glaube als eigentliches Glaubenslicht und phyſiſche Kraft, den übernatürlichen Act des Glaubens in ſeiner ganzen Erhabenheit zu ſetzen, wird nur Denjenigen eingegoſſen, welche dem Zuge zum Glauben folgen, auf ſeine Forderungen eingehen und ihren Willen beugen. In demſelben Augenblicke wird dann die Seele mit der übernatürlichen Kraft erfüllt, um durch den Act des Glaubens wirklich Gott anzuhängen, in welchem ſie anfängt, mit der ziehenden und einladenden Gnade mitzuwirken. Ebenſo verhält es ſich mit dem habitus der Hoffnung und der Liebe, welche an ſich in dem Augenblicke eingegoſſen werden, wo die Natur im Begriffe ſteht, dem Zuge der Gnade zu folgen und den entſprechenden Act der Hoffnung oder der Liebe zu ſetzen. So erfolgt auch mit der Eingießung der Liebe die Eingießung der Uebernatur ſelbſt in der Rechtfertigung, wenn die Natur unter dem Antriebe der zuvorkommenden Gnade ſich zum Acte der übernatürlichen Liebe entſcheidet.

Aber, nehmen wir nun unſere Frage auf — wird, bevor z. B. der habitus des Glaubens eingegoſſen wird, als Dispoſition hiezu der Act des Glaubens ſchon wirklich vollzogen? oder wird dieſer erſt vermittelſt des eingegoſſenen habitus des Glaubens ausgeführt? Gegen das Erſtere ſpricht der Grundſatz, daß eine übernatürliche Lebensthätigkeit nicht ohne ein übernatürliches, phyſiſches und innerliches Lebensprinzip vollzogen werden kann, und daß folglich, damit der Act wirklich erfolge, der habitus fidei ſchon eingegoſſen ſein muß. Gegen das Zweite ſcheint der Umſtand zu ſprechen, daß der erſte übernatürliche Act des Glaubens, der Hoffnung oder der Liebe als Dispoſition und meritum de congruo für die Mittheilung des habitus allgemein angeſehen wird.

Es iſt dies eine Controverſe von anſcheinend geringer Bedeutung, welche aber in der Zeit der ſpäteren Scholaſtik lebhaft ventilirt wurde und in der That in unſerer Unterſuchung eine Hauptfrage bildet. Die ältere Scholaſtik in ihrer edlen, aber tiefen Einfachheit ſcheint ſich vorzüglich für das Letztere entſchieden zu haben. In der That iſt es ſchwer zu begreifen, wie die Natur einen übernatürlichen Act vollziehen könne, ohne mit der betreffenden übernatürlichen Kraft ausgerüſtet zu ſein. Daraus folgt, daß auch der erſte übernatürliche Act, z. B. des Glaubens, in der Wirklichkeit nur Kraft des habitus

tidei vollzogen wird und deßhalb in ſeiner wirklichen Vollziehung dieſen vorausſetzt. Inſofern nun der Act des Glaubens den habitus vorausſetzt, kann er wirklich keine Dispoſition zu demſelben ſein, weil er demſelben nachfolgt und nicht vorhergeht. Aber es iſt doch Etwas an ihm, das der Eingießung des habitus vorhergehen kann, nämlich die Entſcheidung des Willens, den Act zu ſetzen, welche unter Vermittlung der zuvorkommenden und vorgreifenden actuellen Gnade zu Stande kommen kann. Denn eben dadurch, daß der Wille ſich für den übernatürlichen Act, zu dem die zuvorkommende Gnade ihn hinzieht und einladet, entſcheidet, disponirt er ſich, die zur Vollziehung deſſelben nöthige übernatürliche Lebenskraft in ſich aufzunehmen. So begegnen ſich in der innigſten Vermählung die Entſcheidung des Willens für die Setzung des Actes und die Eingießung der Kraft, durch welche derſelbe vollzogen wird. So kann es kommen, daß der Act, inſofern er in jener Entſcheidung des Willens enthalten iſt, eine Dispoſition zur Erhaltung des habitus iſt und zugleich doch in ſeiner Vollziehung aus dem habitus ſelbſt hervorgeht. Auf dieſe Weiſe iſt die Gnade als habitus und übernatürliche Kraft ein auxilium zur Vollziehung des Actes und zugleich doch in ihrem Daſein und ihrer Einwirkung von der freien Entſcheidung des Willens für denſelben, abhängig.

Hieher gehört die ſonſt ſo bekannte und doch ſo ſelten ganz verſtandene Lehre der griechiſchen Väter gegen die Gnoſtiker, die oben ſchon erwähnt wurde. Wenn ſie fragen, warum der Eine ſich zum Glauben oder der Liebe bekehre, der Andere nicht, ſo ſagen ſie nicht immer, weil der Eine mit der gegebenen Gnade mitwirkt und ſie gebraucht, der Andere nicht, ſondern, weil der Eine die Gnade hat, der Andere nicht, d. h. weil der Eine die angebotene Gnade in ſich aufnimmt, der Andere nicht. Um dies zu erklären, bringen ſie regelmäßig ein ſchönes Gleichniß bei. Ohne das Licht in ſich zu haben, ſagen ſie, kann das Auge nicht ſehen. Daher kann der Menſch auch nicht geiſtig (spiritualiter in höherem Sinne, wie die Gnoſtiker ſelbſt es meinten) handeln, ohne das geiſtige Licht in ſich zu haben. (Auch Auguſtinus ſagt, nemo juste agit, nisi justificatus). Aber das Auge kann entweder ſich dem Lichte verſchließen und es ſo aus ſich fern halten, oder ſich öffnen, es in ſich aufnehmen und dann dadurch ſehen. So kann auch die Natur entweder dem Lichte der Gnade ſich verſchließen, indem ſie ſich davon abwendet, oder, von demſelben Lichte bewegt und angezogen, ſich öffnen, um daſſelbe aufzunehmen und ſo dadurch zu ſehen und zu wirken. Und wie das erſte

Sehen durch das Oeffnen des Auges und das Eintreten des Lichtes zu Stande kommt, ſo geſchieht auch die erſte übernatürliche Thätigkeit durch die Entſcheidung der Natur für dieſelbe und das dadurch erfolgende gleichzeitige Eintreten der Gnade.

Hieraus ergibt ſich denn auch die intereſſante und nur zu wenig gemachte Bemerkung, daß bei der erſten Hinwendung der Seele zu Gott durch die Gnade (der conversio mentis in Deum), wo vorzüglich die ſogenannte *gratia efficax* in Betracht kommt, die gratia efficax (i. e. qua actu convertimur) phyſiſch unterſchieden iſt von der gratia sufficens (qua ad conversionem invitamur); denn die volle, zur Bekehrung nothwendige Gnade und gerade die bedeutendſte wird nur Denjenigen gegeben, die ſich wirklich bekehren, und nichts deſtoweniger wird dadurch doch die Freiheit der ſich Bekehrenden und die Möglichkeit, ſich zu bekehren, in den Uebrigen nicht aufgehoben. Vielmehr erſcheint gerade hier die Freiheit im höchſten Glanze, wo auch die Gnade in ihrem vollſten Lichte als wahrhaft übernatürliches Lebensprinzip hervortritt. Aus dieſem Grunde wird bei den griechiſchen Vätern und den älteren Scholaſtikern, welche hier mehr dieſen, als dem heil. Auguſtinus in ihrer Anſchauungsweiſe folgen, einerſeits die menſchliche Freiheit in der Erlangung der Gnade ſo ſehr betont, und andererſeits erſcheint dennoch die Gnade in ihrem höchſten Glanze. Beim heil. Auguſtinus dagegen, wo die Gnade nicht ſo ſehr als übernatürliche Kraft im Gegenſatze zur natürlichen, ſondern mehr als Impuls und Hinneigung des Willens zum Guten im Gegenſatze zur nackten pelagianiſchen Indifferenz des Willens betrachtet wird, tritt ſie nicht ſo ſehr in ihrer ganzen göttlichen Erhabenheit über die Niedrigkeit der Natur hervor, und es kann deßhalb auch ihr gegenüber die Freiheit der Indifferenz im menſchlichen Willen nicht in ein ſo helles Licht geſtellt werden.

Nach der Darſtellung der alten Scholaſtiker und der griechiſchen Väter erſcheint die Gnade wirklich als eine forma physice et ex se ipsa determinans animam ad bonum; und zum Theil aus dieſer Lehre haben die ſpäteren Thomiſten ihre ſchroffe Lehre von der praedeterminatio physica in der gratia efficax genommen; denn ſie citiren vorzüglich die Stellen des heil. Thomas, in welchen jene auf das Deutlichſte ausgeſprochen iſt. Inſofern iſt es wahr, daß man ſie mit der Lehre von einem auxilium, das bei den Bekehrten und Nichtbekehrten phyſiſch daſſelbe iſt, nicht gründlich widerlegen konnte; wie denn auch einer ihrer erſten und glücklichſten Bekämpfer unter den Jeſuiten [1]) nicht zur scientia media, auch nicht zu einer mora-

1) Der leider nur zu wenig bekannte und um unſer deutſches Vater-

lischen Wirksamkeit der Gnade, sondern zu der eben entwickelten Lehre seine Zuflucht genommen und dadurch alle aufgestellten Schwierigkeiten mit der ihm eigenen Feinheit und Geschicklichkeit gelöst hat. (Vide in I. II^{ae} *S. Thomae* disp. de gratia efficaci. coll. disp. de motu liberi arbitrii in justificatione impii.)

Denn jene *forma* (qua determinamur ad bonum), welche nothwendig ist, um zu glauben, zu hoffen, zu lieben, und welche den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zugleich mit sich bringt, wird von Gott Allen angeboten, aber nur Denjenigen gegeben, welche sie annehmen wollen. Deßhalb steht es immer, auch Denjenigen, welche dieselbe nicht erhalten, dennoch frei, zu glauben, zu hoffen und zu lieben, obwohl sie noch nicht Alles, was hiezu nothwendig ist, haben; und Jenen, welche die forma wirklich erlangen, steht es frei, nicht zu glauben, zu hoffen und zu lieben, weil es bei ihnen steht, dieselbe nicht anzunehmen und zu behalten, obwohl sie an sich den Glauben, die Hoffnung und die Liebe mitbringt. Und von dieser Gnade gilt dann vorzüglich das bekannte Axiom: facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.

Durch die vorhergehende Untersuchung sind wir auf eine gewisse Vermählung von Natur und Uebernatur, von Freiheit und Gnade in der Erzeugung des übernatürlichen Lebens gekommen. Halten wir diese Idee fest und entwickeln wir ihre ganze Bedeutung und ihren ganzen Reichthum. Wir werden sehen, wie in dieser Vermählung das lichtvolle Geheimniß der Entwicklung der christlichen und übernatürlichen Heils- und Weltordnung besteht.

---

land doch so sehr verdiente Gregor von Valentia, welcher namentlich in den Congregationen de auxiliis sich so sehr auszeichnete. Es möchte wohl kaum einen älteren Theologen geben, der in Deutschland so viel Aufmerksamkeit verdiente, wie dieser, obgleich man ihm deren so wenig schenkt. Er war ein zweiter Bellarmin in der Bekämpfung der Häresieen des sechszehnten Jahrhunderts und hat fast die ganze Thätigkeit seines langen Lebens unserem Vaterlande zugewandt. Er vereinte alle Vorzüge, die an einem Theologen nur immer wünschenswerth sind und hatte keinen von jenen Fehlern, welche so Manche von den älteren Theologen zurückschrecken. Er war ein feiner Scholastiker, ein treuer und geistreicher Schüler des heil. Thomas, der sich auf die endlosen Subtilitäten anderer Commentatoren nicht einließ. Er besaß ein richtiges, ruhiges Urtheil und für jene Zeit bewunderungswürdige positive Kenntnisse in Schrift und Tradition. Dabei ist seine Sprache ein Muster von Klarheit, Bestimmtheit und männlicher Eleganz. Clemens VIII., obwohl so sehr den Dominikanern gewogen, nannte ihn den doctor doctorum.

Gewöhnlich betrachtet man die Verbindung von Natur und Gnade nur insofern als ein Geheimniß, als sie etwas Unerklärliches ist, was so wenig über andere Gegenstände Licht verbreiten könne, daß es vielmehr mit seiner Dunkelheit auch diese mit verdunkele. Das kommt daher, daß man sich unter Geheimniß nicht etwas eigentlich Uebernatürliches, sondern überhaupt das unergründliche Wesen aller, auch der natürlichen Dinge zu denken pflegt. Auch die natürlichen Dinge, namentlich ihre Beziehungen zu Gott, ihrem verborgenen Grunde, können wir nicht ganz ergründen und begreifen, obwohl wir sie durch die Vernunft erkennen und uns einen deutlichen, distincten, wenngleich nicht einen ihr innerstes Wesen erschöpfenden Begriff davon bilden können. Bei dieser Auffassung wird demnach das Geheimniß der Verbindung von Gnade und Freiheit nicht in den übernatürlichen, geheimnißvollen Character jener gelegt, sondern überhaupt in die Harmonie der bewegenden Einwirkung Gottes auf sein Geschöpf mit der Indifferenz in der Thätigkeit der Letzteren. Dann besteht das Geheimniß auch in der natürlichen Ordnung, weil auch die Natur ihre ganz gute natürliche Thätigkeit durch ihre Freiheit nur unter einer bewegenden Einwirkung Gottes entfalten kann. Es kann und muß durch die Vernunft erkannt werden; und die Natur kann sich einen deutlichen und distincten Begriff davon bilden, obwohl sie es ebensowenig, als sich selbst, ganz durchdringen kann.

Wenn die Verbindung von Natur und Gnade ein specifisch christliches Geheimniß sein soll, muß eines der verbundenen Extreme etwas specifisch Christliches, nur durch die übernatürliche Oekonomie des Christenthums Gesetztes und Offenbartes sein, wie das die Gnade als Erhebung der Natur zur Uebernatur wirklich ist. Die specifisch christlichen Geheimnisse sind gewiß auch noch weit weniger unergründlich, als die natürlichen; aber diesen gegenüber heißen sie Geheimnisse, weil sie über die Natur und Vernunft erhaben und durch diese nicht erkennbar sind. Ihre Erkenntniß geschieht durch ein wunderbares übernatürliches Licht im göttlichen Glauben; dem Gläubigen werden sie Licht, während sie der Vernunft absolut dunkel und verborgen sind.

Ein solches Geheimniß ist nun namentlich die übernatürliche Welt- und Heilsordnung, weil sie auf ein absolut übernatürliches und geheimnißvolles Ziel, die Erhebung und vollkommene Verklärung der geschaffenen Natur durch die göttliche, gerichtet ist. Das Geheimniß ihrer Entwicklung besteht demnach in der Einführung der Natur in die Uebernatur oder in die Gnade. Diese Einführung geschieht aber durch die Vermählung der Gnade mit der Natur.

Folglich ist die Vermählung der Natur mit der Gnade das lichtvolle Geheimniß der christlichen Heilsökonomie und somit der ganzen höheren Weltordnung.

Gehen wir also näher auf ihre Natur und Bedeutung ein.

Natur und ihre Freiheit kann man auf drei verschiedene Weisen der übernatürlichen Gnade gegenüber auffassen; nur nach einer derselben kann sie mit der Gnade eine eigentliche Vermählung eingehen. Nichts desto weniger müssen wir auch die beiden anderen Auffassungen eingehend berücksichtigen, sowohl um die unserige mit der des heil. Augustinus, welche eine Vermählung von Gnade und Freiheit auszuschließen scheint, in Einklang zu bringen, als auch um überhaupt die Sache von allen Seiten in das hellste Licht zu stellen.

Um den Standpunkt und die relative Berechtigung einer jeden von diesen dreien deutlich zu erkennen, nehmen wir unsere Zuflucht wieder zur Analyse, welche uns um so leichter sein wird, als wir fast alle Elemente dafür in dem Vorhergehenden schon gewonnen haben.

1) Natur, sagten wir, ist das Sein und die Beschaffenheit des Menschen, die er aus sich hat.

Nehmen wir nun diesen Ausdruck im vollsten Sinne und betrachten wir den Menschen absolut ohne allen göttlichen Einfluß, ohne irgend eine Mittheilung Gottes, so ist er von Natur, aus sich, absolut Nichts; folglich ist seine Wirklichkeit schon eine Mittheilung der Güte Gottes, aus Gnade und nicht von Natur.

Betrachten wir auch im wirklichen Menschen in abstrahirender Weise das, was er von sich hat, oder vielmehr von sich behält, so kann man sagen, daß er von Natur alles das habe, was ihm von seinem Nichts noch anklebt, seine Potenzialität, seine Unbestimmtheit zum Guten und die Bestimmbarkeit, die Defectibilität zum Bösen. Alles Sein hingegen, alle Kraft und Tendenz zum Guten, jeder Impuls dazu kommt von Gott, wie er zu Gott hinführt, ist eine Wirkung seiner Huld und insofern eine Gnade. In diesen beiden Beziehungen kann und muß man in der Philosophie sowohl als in der Theologie sagen, daß wir aus uns nichts Gutes sind, nichts Gutes haben; man kann sagen, wie Quesnell, daß die Natur aus sich nur Licht habe, um sich zu verirren, nur Gluth, um sich in den Abgrund zu stürzen; daß wir aus uns ganz ohne Gott Nichts thun können, als sündigen. Selbst das Concil von Orange sagt: Nemo habet de suo (i. e. omnino de suo sine Deo) nisi mendacium et peccatum. Von Natur im Gegensatz zu aller Mittheilung Gottes haben wir nur das Unvollkommene an uns,

die potestas deficiendi, cadendi; die potestas proficiendi, ascendendi ad bonum et ad bonum omnis boni hingegen muß von diesem selbst herkommen, indem wir von demselben einen Zug (als von der causa finalis trahens ad se) und einen Impuls (als von der causa efficiens, inclinans ad bonum) erhalten müssen, um mit Freiheit uns zum Guten hinzubewegen.

Wie die Sünde selbst vorzüglich in der Selbstsucht besteht, so kann man auch weiterhin sagen, daß wir von Natur *aus nur die Selbstsucht* und keine wahre Liebe zu Gott haben. Die Sünde tritt nämlich dadurch ein, daß wir uns selbst zum höchsten Ziele unserer Handlungen, zum Mittelpunkte unserer Bewegung machen, während nur Gott, als die Quelle alles Guten, auch das Ziel und der Mittelpunkt (ich sage nicht Motiv) aller unserer Bewegungen sein soll. Die Bosheit der Selbstsucht liegt nicht darin, daß wir Gott und seine Güter für uns verlangen. Die höchste Güte will sich eben allen Dingen mittheilen; darum will sie auch von ihnen begehrt werden (bonum est, quod omnia appetunt), aber so, daß alle Dinge, die von ihr Sein und Güter empfangen, sich zu ihr hinbewegen, in ihr ruhen, sich ihr unterwerfen, sie verherrlichen, und nicht sie zu sich herabziehen oder sich von ihr trennen. Aber eben dieses ist das große Geheimniß der Sünde, daß das Geschöpf sich in sich selbst concentrirt, sich „trennt von der Quelle des Lebens, um sich leere Cisternen in sich selbst zu graben", d. h. sich selbst zu genügen, sich selbst zu regieren, für sich selbst ohne Gott zu leben. Die Selbstsucht ist ein Streben nach Selbstvergötterung, ein Verlangen, Gott einen anderen Gott gegenüber zu stellen, dem wahrhaft Seienden ein nichtiges Idol, ja das wahre Nichts. Denn nur insofern ist der Mensch etwas Anderes von Gott, etwas Unabhängiges von ihm, als er ihm dem wahrhaft Seienden gegenüber Nichts ist, da er ja alles Sein und alles Gute, das er besitzt, von Gott erhalten hat. Daher liegt auch die Möglichkeit dieser Selbstsucht nur insofern im Menschen, als er aus sich Nichts ist. Wenn man also Natur in dem oben angegebenen Sinne faßt, kann man sagen, der Mensch sei von Natur zu Nichts fähig, als zu dieser ebenso boshaften, als eitlen Selbstsucht.

Endlich liegt im Menschen, insofern seine Natur zusammengesetzt ist, noch eine besondere innere Unvollkommenheit. Die Materie ist nicht nur aus dem Nichts hervorgebracht, auch in der Wirklichkeit ist sie allen anderen Wesen gegenüber gewissermaßen ein Nichts, etwas Unvollkommenes, Unbestimmtes, Niedriges, Zerfahrenes. Dieses ihr Wesen wird in der menschlichen Natur durch die natür-

liche Kraft des höheren geistigen Prinzips nur beschränkt, nicht ganz aufgehoben. Daher stammen in ihr jene Schwäche, jene Anhänglichkeit an das Sinnliche, jene niederen Triebe, welche den Geist beschweren und ihn mit einer fast unüberwindlichen Macht von Gott und überhaupt von der geistigen Welt und ihrem Lichte herabziehen, um ihn in dem Nichts und der Finsterniß der Materie zu begraben.

Auf diese Weise kann man sagen, der Mensch könne von Natur, d. h. der Unvollkommenheit seines Wesens nach, (denn nur diese hat er ganz aus sich), nicht nur nichts Gutes thun, sondern habe eine furchtbare, unwiderstehliche Neigung zum Bösen. Von Natur habe er gar keine caritas, nicht nur nicht die übernatürliche, sondern überhaupt keine Liebe Gottes, oder noch besser (im Sinne des heil. Augustinus) kein Streben nach Gott hin, sondern nur die concupiscentia non casta, die Selbstsucht und die herrschende Begierde sinnlicher Güter.

Von einer solchen Natur, oder vielmehr von der Natur in dieser Hinsicht kann man natürlich nicht sagen, daß sich die Gnade mit ihr vermähle; sie ist der gerade Widerpart der Gnade, der sich mit ihr nicht verbinden, sondern nur mit ihr kämpfen kann und von ihr aufgehoben werden soll. Wenn sie nur die Kraft oder vielmehr Urkraft zum Bösen, aber in keiner Weise eine Kraft zum Guten ist, findet die Gnade als höhere Kraft zum Guten hier gar keine Grundlage, gar keinen Anknüpfungspunkt.

Dies ist die Art und Weise, in welcher die Asceten die Natur betrachten, wenn sie, um zur vollkommenen Demuth anzuleiten, sagen, von Natur, der Gnade gegenüber, seien wir Nichts und vermöchten Nichts als Sünde; wenn sie alles Streben der Natur als egoistisch, sinnlich oder stolz bezeichnen. Denn jenes ist immer wahr, wenn wir auch durch die von Gott empfangene Natur als solche ohne die übernatürliche Gnade etwas Gutes thun können; und dieses schließt ebenfalls nicht aus, daß die Natur, insofern sie von Gott kommt, auch aus sich zu ihm hinstrebe. Dies scheint auch der Gesichtspunkt des heil. Augustinus den Pelagianern gegenüber gewesen zu sein. Wenn er gegen diese eine Vermählung der Gnade mit der natürlichen Freiheit ausschließt, indem er dieselbe nur als eine Freiheit zum Bösen bezeichnet, betrachtet er die Natur nicht nach ihrem concreten Sein, sondern nur in dieser abstrahirenden Weise mit Ausschluß alles auch natürlichen göttlichen Einflusses, wozu ihn die Anschauung seiner Gegner nothwendig hinführte. Es lohnt sich der Mühe, dieses näher ins Auge zu fassen. Wenn nämlich die

Sache sich so verhält, wie ich sie darlege, verschwinden fast alle jene Schwierigkeiten, welche sonst so viel zu schaffen machen.

Sehr selten hat man die Häresie der Pelagianer in ihrem Kern erfaßt und darum den heil. Augustin, der immer direct, ohne Umwege und ohne sich viel umzusehen, auf sein Ziel losgeht und über demselben alle anderen Rücksichten vergißt, nicht verstanden.

Ich behaupte, wenn Augustinus gegen die Pelagianer sagt, der Mensch habe von Natur Nichts als die Möglichkeit zu fallen, Nichts als Lüge und Sünde, keine caritas, sondern nur Selbstsucht und Begierlichkeit, Nichts als die Freiheit zum Bösen, will er damit nicht sagen, der Mensch habe in der Wirklichkeit seiner Natur keine Kraft und Freiheit zum Guten und zur Liebe Gottes, sondern bloß, er habe eine solche nicht ganz aus sich, unabhängig von allem Einflusse und aller auch natürlicher Einwirkung Gottes, oder insofern man die Natur als selbstständig außer ihrer Verbindung mit Gott denke.

Denn gerade so dachten sie, die Pelagianer. Sie behaupteten im Grunde, die Möglichkeit des Guten, die Kraft dafür und das Streben darnach sei dem Menschen eben so eigen, wie die Möglichkeit des Bösen und das Streben darnach [1]). Wenn sie auch manchmal sagten, der Mensch habe seine Freiheit von Gott erhalten, so wird dadurch an der Sache Nichts geändert, nicht nur weil sie dies mehr zur Beschwichtigung der Katholiken als aus eigenem Antriebe sagten, sondern auch, weil es auf die Hauptidee keinen Einfluß hat. Sie setzten ja die Freiheit ex aequo et indivisibiliter in die Macht, das Böse, wie das Gute, und das Gute, wie das Böse zu wollen. Folglich kann der Mensch die Freiheit zum Guten nicht anders, als die zum Bösen, oder die Freiheit zum Bösen nicht anders, als die zum Guten erhalten. Wenn er nach katholischer Lehre die Freiheit zum Guten von Gott erhält, so erhielte er somit von ihm auch die Freiheit zum Bösen; wenn er aber die Freiheit zum Bösen von sich selbst hat, hätte er auch die Freiheit zum Guten von sich selbst. Beides ist falsch. Aber Beides sagten die Pelagianer, das erstere den Katholiken gegenüber, um sich zu verdecken, das zweite, um ihr System auszuführen.

Sie behaupteten also, der Mensch könne ebenso aus sich, von Natur ganz unabhängig von Gott, von allem göttlichen Einflusse, nach dem Guten streben, wie nach dem Bösen. Mit Recht aber sagt Augustinus, dieses sei der größte Unsinn, so groß, daß nur der verblendetste Stolz ihn eingeben könne. Und er ist so groß, daß viele

1) Vergl. im Kirchenlexicon den schönen Artikel „Pelagius" von Wörter.

Theologen zur Zeit der Controverſen über Gnade und Freiheit ihn hinter dem ſcharfſinnigen pelagianiſchen Syſteme nicht finden zu dürfen glaubten. Heutzutage, wo wir geſehen haben, wie der menſchliche Geiſt auf dem Gipfel ſeiner Selbſtvergötterung und der Verläugnung des wahrhaft ſeienden Gottes Sein und Nichtſein, Act und Potenz, Gut und Bös als identiſch erklärt hat, können wir auch einſehen, wie der praktiſche Stolz des Pelagianismus die Freiheit und Kraft zum Guten mit der Freiheit und Kraft zum Böſen zuſammenwerfen konnte [1]).

Indem ſie dieſes thaten, *hoben ſie den Unterſchied von Gut und Böſe ebenfalls auf*. Sie läugneten, daß es etwas anderes Gutes gebe, als das, was ganz von dem unabhängigen Willen ausgehe, wie das Böſe; ein ſolches iſt aber nothwendig nicht gut im wahren Sinne des Wortes, ſondern böſe; ebenſo wie das Böſe muß es nicht Gott, ſondern den Menſchen zum höchſten Selbſtzweck haben und eine Verherrlichung ſeiner ſelbſt, nicht Gottes ſein. Wie es in keiner Weiſe von Gott kommt, wie der Menſch es nicht wirkt durch einen von Gott empfangenen Zug und Impuls zum Guten, geht es auch in keiner Weiſe auf Gott zurück, wird nicht auf Gott bezogen, iſt nicht eine Verherrlichung Gottes. Das Gute kann hier nur in äußeren geſetz- oder ordnungsmäßigen Werken, welche jenem höchſten dominium des Willens unterliegen, aber nicht in einer inneren Unterwerfung und einer Verbindung unſeres Willens mit dem göttlichen beſtehen. Die pelagianiſche Moral iſt daher nicht hingebende Gottesliebe, caritas, ſondern egoiſtiſche Selbſtliebe, cupiditas (amor sui usque ad contemptum Dei), nicht Gottesdienſt, ſondern Götzendienſt, die Moral des Stolzes.

Der Scharfſinn des heil. Auguſtinus durchdrang dieſe Sache bis auf den Grund. Daher konnte er mit Recht ſagen, die Natur, *wie die Pelagianer ſie auffaſſen*, habe von ſich nichts als Lüge und Sünde. Die natürliche Freiheit, wie die Pelagianer ſie betrachteten, vermöge durchaus Nichts zu erwirken, was wirklich gut ſei, weil ſie Gott nicht zum Ziele ihres Strebens habe. Die Pelagianer ſagten ſelbſt, die Heiden könnten ohne den Glauben Gott nicht erkennen, alſo auch ihren Handlungen keine Richtung auf Gott

1) Indem die Pelagianer das Weſen der Freiheit in die Indifferenz zum Guten und Böſen ſetzten, das Weſen der Freiheit aber, wie Auguſtinus ſubſumirte, auch Gott zukommen muß, zerſtörten ſie auch den Begriff der abſoluten Güte und ſomit des reinen Seins. So fiel in Gott ebenfalls Gut und Bös, Poſition und Negation zuſammen. Ihr Gott mußte folglich der Hegel'ſche ſein, der zugleich das wahre Sein und das wahre Nichts iſt.

geben. Daher konnte Auguſtinus ebenfalls ſagen, in ihrer Hypotheſe oder von ihrem Standpunkte aus ſeien alle Handlungen derſelben böſe. Und wenn er ſo die Natur und Freiheit außer aller Verbindung mit Gott in ihrer abſoluten Ohnmacht für das Gute überdies noch der Macht der Sinnlichkeit gegenüber betrachtete, konnte er auch hinzufügen, daß ſie nicht nur das Böſe allein thun könne, ſondern auch mit unwiderſtehlicher Gewalt zu demſelben fortgeriſſen werde.

In den hierher gehörigen ſtarken und harten Ausdrücken des heil. Auguſtinus kann man alſo nur den großen Scharfſinn deſſelben bewundern. Die Unklarheit liegt nur darin, daß er in Bezug auf den concreten Zuſtand der mit der Erbſünde behafteten und aus ihrer urſprünglichen Verbindung mit Gott herausgetretenen Natur die Hypotheſe manchmal zur Theſe werden läßt, als wenn dieſe in der Wirklichkeit keine andere Beſchaffenheit hätte, als diejenige, welche aus dem pelagianiſchen Syſteme folgte. Weil die Pelagianer durch ihr Syſtem, obgleich es an ſich jeden göttlichen Einfluß ausſchloß, zunächſt die Gnade Chriſti ausſchließen wollten, repräſentirt auch bei Auguſtinus die Gnade Chriſti, welche in der Wirklichkeit allein den Menſchen zum wahren und vollkommenen Guten führen kann und ſoll, überhaupt jeden Einfluß des Schöpfers auf die Bewegung des Geſchöpfes zum Guten. Und auf der anderen Seite die durch die Erbſünde dem urſprünglichen göttlichen Einfluſſe entzogene Natur repräſentirt ihm in der Wirklichkeit ungefähr die Natur und Freiheit, wie ſie von den Pelagianern ganz unabhängig von Gott betrachtet wurde. Daher kann er von der Kraft und Tendenz zum Guten, die noch in ihr liegt, nämlich durch das noch übrig gebliebene Bild Gottes in der Seele, abſehen, um die gegneriſche Häreſie von ihrem eigenen Standpunkte aus deſto entſchiedener und ſiegreicher zu bekämpfen. Wenn aber jene Ausdrücke auf die wirkliche concrete Natur, wie ſie nach der Erbſünde iſt, übertragen werden, haben ſie nach der öfteren ausdrücklichen Lehre Auguſtins nicht einen abſoluten, ſondern nur einen moraliſchen und beſchränkten Sinn. Er will daher nicht ſagen, daß der Menſch ohne die übernatürliche Gnade Chriſti abſolut nichts Gutes thun könne, ſondern bloß, daß er ohne dieſelbe es nicht auf pelagianiſche Weiſe, und auch ſonſt nur zum Theile und in unbedeutendem Maße thun könne, ja das wahrhaft chriſtliche und übernatürliche ganz und gar nicht auszuüben vermöge. —

2) Oben ſagten wir, man könne Natur und Freiheit formell als das abſolut uns Eigene und von uns Kommende betrachten, und

dann ist sie, wie wir gesehen haben, nur Ohnmacht, nur Finsterniß, nur Möglichkeit des Bösen, oder gar die Neigung dazu. Im Gegentheil aber kann man zweitens auch Natur mit ihrer Freiheit formell als eine uns von Gott mitgetheilte Kraft und Bestimmung betrachten, und insofern ist sie die Grundlage alles Guten. So bezeichnet sie Augustinus, wenn er sagt, natura est id, quod Deus instituit, quod Deus voluit ut esset; folglich ist sie das, quod res ex voluntate et institutione Creatoris secundum ideam ejus, quam de ipsa habet, nata est esse, habere et posse. Insofern hat der Mensch durch sie die Bestimmung zum Sein, und dadurch Kraft und Tendenz zum Wahren und Guten. Jedes Sein, jede Kraft und Tendenz, die er vom Schöpfer erhält, ist insofern Natur, und bei Augustinus insbesondere nicht nur das Wesen und die Substanz des Menschen mit seinen Kräften und Tendenzen, sondern auch sein übernatürliches Sein mit seinen Kräften und Tendenzen. Daher konnte er sagen, der erste Mensch habe in seiner Natur, die und wie er sie von Gott erhalten, die Kraft und Tendenz zu allem, auch dem übernatürlichen Guten besessen.

Ebenso ist die Freiheit hier nicht etwas dem göttlichen Einflusse Gegenüberstehendes, sondern wesentlich die auf der Mittheilung Gottes beruhende Kraft und Tendenz zum Guten (die potestas servandae rectitudinis bei Anselmus), welcher die Möglichkeit, vom Guten abzuweichen, nur accidentell und zufällig auf Grund der Unvollkommenheit des sie besitzenden Subjectes beiwohnt. Die Freiheit, die wir ganz aus uns haben, ist reine Bestimmungslosigkeit zur wahren Thätigkeit, zum Guten, und Bestimmbarkeit oder gar eine gewisse Bestimmtheit zum Bösen, die uns die unheilvolle Macht verleiht, darnach zu streben und dasselbe zu verwirklichen. Für das Gute haben wir keine Freiheit, darnach zu streben und es zu verwirklichen, als nur durch eine von Gott erhaltene Bestimmung dazu, die uns zu demselben antreibt und hinzieht.

Wenn man also diesen Standpunkt streng festhält, kann man auch nicht sagen, daß die Gnade zur Freiheit hinzutrete. Die Gnade ist das, was uns die wahre Freiheit gibt, indem sie uns das Vermögen und die Tendenz gibt, das Gute zu lieben, und uns von dem Unvermögen dazu und von der traurigen Macht der Tendenz zum Bösen befreit. Sic „gratia non aufert, sed statuit libertatem.“ Und so sagt Augustinus vom ersten Menschen, daß er (durch die Natur in ihrer ganzen natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheit) liber erat ab omni malo, et liber ad omne

bonum. — Die wahre natürliche und übernatürliche Freiheit kommen darin überein, daß beide keine beſtimmungsloſe Indifferenz für das Gute und Böſe ſind, ſondern eben auf einer von Gott erhaltenen Beſtimmung zum Guten beruhen, welche ihr die Kraft und den Impuls zur Liebe deſſelben verleiht. Dieſes läugneten die Pelagianer, als wenn dadurch die Indifferenz zum Guten und Böſen oder auch die in Bezug auf einzelne gute Handlungen ausgeſchloſſen würde. Die pelagianiſche Indifferenz, welche den Willen ebenſo indifferent zum Guten wie zum Böſen darſtellt, ſo daß er ſich zum Guten ebenſo den erſten Impuls gebe, wie er ihn ſich zum Böſen geben kann, und ſich in der Wirkung des Guten nicht einem von Gott in ihn gelegten Impulſe und Zuge zum Guten anſchließe, wird allerdings dadurch aufgehoben. Die abſolute Indifferenz gegen das Gute und Böſe kann, wie wir oben ſagten, höchſtens zur Wirkung des Böſen, als einer Negation, aber nicht zu der des Guten hinreichen; ſie iſt auch keine Vollkommenheit, ſondern nur Unvollkommenheit. Dieſe abſolute Indifferenz gegen das Gute beſteht aber nie im Willen, weil er ſchon durch ſeine Natur nach demſelben ſtrebt.

Jedoch iſt dieſe Beſtimmung zum Guten in dieſem Leben nie der Art, daß ſie die einfache Möglichkeit des Abfalles zum Böſen ausſchlöſſe. Dies geſchieht nicht, ſo lange entweder ſie ſelbſt keine vollkommene Vereinigung mit der höchſten Güte, mit Gott, bewirkt (durch die visio beatifica), oder ſo lange der Wille mit voller ungetheilter Hingabe an dieſelbe ſich nicht ſelbſt im Guten befeſtigt (wie bei der Entſcheidung der reinen Geiſter auch in ihrem natürlichen Zuſtande). Ebenſowenig hebt ſie die libertas specificationis in Bezug auf die Wahl verſchiedener guter Dinge auf, ſonſt könnte ja Gott dieſe Freiheit nicht beſitzen; im Gegentheil, je mehr der Geiſt mit der Güte ſelbſt durch ihre Liebe vereinigt wird, deſto größer wird ſeine Macht, alle einzelnen Güter, die derſelben entſprechen, zu wählen. Die von Gott uns gegebene Beſtimmung als Kraft und Tendenz zum Guten begründet eben die Freiheit in uns als Macht (dominium), das Gute zu lieben und zu verwirklichen.

Wie alſo früher Natur und Freiheit die Ohnmacht und das Princip des Böſen in uns repräſentirten, ſtellen ſie uns nach dieſer Auffaſſung die wahre Kraft und das Princip des Guten in uns dar. In beiden Fällen haben wir keine eigentliche Vermählung der Natur und Freiheit mit der Gnade. Im erſteren bezeichnet ſie ja entweder das abſolute Nichts, oder eine am Sein haftende Negation. Mit jenem kann offenbar die Gnade keine Vermählung eingehen, weil ſie ſich mit dem Nichts nicht verbinden kann; mit dieſem eben-

falls nicht, weil eben durch den Hinzutritt der Gnade dieſe Negation, dieſe Unvollkommenheit, dieſe Unbeſtimmtheit zum Guten, die Beſtimmbarkeit oder gar Beſtimmtheit zum Böſen mehr oder minder aufgehoben wird. Im zweiten Falle iſt die volle Natur und Freiheit etwas durch die Gnade Hergeſtelltes und Begründetes; die Freiheit als Kraft und Tendenz nach der wahren Güte und dem wahren letzten Ziele und folglich als die Macht, die einzelnen Güter und die Mittel zum Zweck nach eigener Wahl anzunehmen und zu gebrauchen, wird ja gerade durch die Gnade gegeben. Folglich kann man hier nur von einer Einheit, nicht von einer Verbindung der Gnade mit der Freiheit als zweier verſchiedener Factoren reden. In beiden Fällen kann man nur von einer Conciliation der Gnade und Freiheit als zweier wirklichen oder ſcheinbaren Gegenſätze, die ſich gegenſeitig auszuſchließen ſcheinen, ſprechen. Im erſten Falle iſt ein wirklicher Gegenſatz da; die Gnade ſtrebt darnach, die Freiheit zum Böſen aufzuheben; aber ſo lange ſie die Natur nicht ganz durchdringt und verklärt, kann ihr das nicht gelingen. Im zweiten iſt nur ein ſcheinbarer Gegenſatz da; in Wirklichkeit ſind Gnade und Freiheit (als Kraft und Macht, das Gute zu wollen und zu thuen) Eins, und eben in dieſer Einheit liegt der Ausſchluß ihres Gegenſatzes und ſomit ihre tiefſte und vollkommenſte Conciliation.

Da nun Auguſtinus von Gnade und Freiheit (wie Natur) gegen die Pelagianer in dieſen beiden entgegengeſetzten Beziehungen redet, fällt es ihm nicht ein, von einer Verbindung derſelben als zweier unterſchiedener Factoren in der Wirkung einer That zu reden. Wenn daher die Pelagianer ihm vorwerfen, durch ſeine Gnadenlehre werde die Freiheit des Menſchen gefährdet, denkt er nicht daran, dieſe Schwierigkeit durch die Erklärung einer wirklichen Verbindung der natürlichen Freiheit mit der Gnade zu heben. Er ſagt bloß, die wahre Freiheit, die Freiheit zum Guten werde ja eben durch die Gnade gegeben. Die Freiheit vom Guten aber und die Freiheit zum Böſen (oder gar die Knechtſchaft des Böſen) ſollte an ſich durch die Gnade aufgehoben werden und die Gnade verleihe uns durch ihre Beſtimmung zum Guten eine unbeſiegbare, an ſich unfehlbare Kraft zur Vermeidung des Böſen; aber in dieſem Leben laſſe ſie immer der Freiheit dazu ihren Spielraum; der Menſch könne immer ſündigen, weil die Gnade ihn noch einigermaßen ſich ſelbſt überläßt und er folglich ſich ihrem Einfluſſe entziehen kann.

Er durfte ſogar den Pelagianern gegenüber nicht von einer eigentlichen Vermählung der Natur und Freiheit mit der Gnade, in

welcher jene als eine ſich ſelbſt bewegende Kraft dieſer entgegengeht, reden, um ſich dadurch nicht den Kampf zu erſchweren und den Gegnern eine Maske darzubieten, unter welcher ſie ihren abſcheulichen Irrthum leicht hätten verbergen können. Dieſe ſtellten das Verhältniß von Gnade und Freiheit gerade ſo dar, daß die Natur ſich aus ſich ſelbſt für das Gute entſcheide und ſo ſich der Gnade als einer zur Erreichung ihres durch ſich ſelbſt beſtimmten Zieles nöthigen Hülfsmittels würdig mache und ſie zu ihren Zwecken gebrauche. Hätte er demnach, wenn auch in anderem Sinne, die Natur und Freiheit irgendwie ſelbſtſtändig als des Guten fähig aufgefaßt und der Gnade entgegengehen laſſen, um ſich mit ihr zu verbinden, würde ſeine Ausdrucksweiſe ganz der pelagianiſchen analog geweſen ſein. Um dies zu vermeiden, ſtellte er immer die Freiheit der Gnade gegenüber als die Freiheit zum Böſen, und nur unter und mit der Gnade als die Freiheit zum Guten dar[1]).

---

1) Wir wollen die Gelegenheit nicht vorübergehen laſſen, um in Kürze eine möglichſt genaue Analyſe des ſo viel gebrauchten und mißbrauchten Wortes „Freiheit“ zu geben. Das Wort iſt an ſich ſo unbeſtimmt, daß man es in etwa auf alle möglichen Dinge anwenden kann. Seine Bedeutung iſt weſentlich relativ; wir ſprechen nämlich immer von einer „Freiheit von Etwas, oder einer Freiheit zu Etwas;“ ſo oft man alſo den Sinn des Wortes beſtimmen will, muß man den anderen Terminus der Relation ins Auge faſſen. Eine Sache kann frei ſein vom Uebel, von Unvollkommenheit, vom Elende, von Beſchränkung, von äußeren Einflüſſen überhaupt, vom Zwange, von Beſtimmung, von Nothwendigkeit, von Hinderniſſen u. ſ. w. Daher kann das Wort ſelbſt widerſprechende Dinge bezeichnen; man ſagt, Freiheit von der Sünde und Freiheit von der Gerechtigkeit (Röm. 6, 20.), Freiheit von Unordnung und Freiheit von den Schranken der Ordnung, Freiheit vom Guten und Freiheit vom Böſen u. ſ. w. So oft dasjenige, wovon eine Sache frei iſt, etwas Böſes oder Unvollkommenes iſt, iſt die Freiheit ſelbſt etwas Gutes und Vollkommenes und umgekehrt. So iſt auch die Freiheit von der Unbeſtimmtheit zum Guten, alſo eben die Beſtimmtheit zur Liebe des Guten in Gott und den Seligen die höchſte Vollkommenheit; und im Gegentheil die in der geſchaffenen Natur an ſich liegende Unbeſtimmtheit zum Guten, alſo die Freiheit von einer inneren Beſtimmtheit zur Liebe des wahren Guten, eine Unvollkommenheit.

Gewöhnlich wird jedoch das Wort Freiheit ſo gebraucht, daß nicht nur die Beziehung zu dem, wovon man frei iſt, ſondern auch zu dem, wozu man frei iſt, durchleuchtet. Dies geſchieht, wenn man von der Freiheit einer Kraft ſpricht, die ſie in Bezug auf ihre Thätigkeit oder ihre Bewegung nach einem Ziele hin hat. Auch ſo iſt die Anwendung

3) Sehen wir nun ganz ab von dem polemiſchen Standpunkt des h. Auguſtinus, und faſſen wir mehr das rein wiſſenſchaft-

---

des Wortes noch immer eine vielfache. Man redet von einer Freiheit von beſchränkenden Elementen; ſo iſt auch die intellectuelle Thätigkeit des Geiſtes freier und univerſeller als die des Thieres, die Erkenntniß Gottes freier als die des Geiſtes — Freiheit von Hinderniſſen, welche eine Kraft von der Erreichung des Zieles, nach dem ſie natürlicher Weiſe ſtrebt, zurückhalten; auch dieſe iſt etwas Gutes — Freiheit vom Zwange, d. h. von einer von Außen der Sache gegen ihre Natur oder ihre Neigung aufgedrungenen Richtung und Bewegung —; Freiheit von der Dienſtbarkeit und Unterwürfigkeit, inſofern eine Sache in ihrer Thätigkeit ſei es in Bezug auf die nöthige Kraft (auxilium) — oder die Norm (Geſetz) — oder den finis (wenn nämlich im Intereſſe einer anderen gewirkt wird) von einer anderen abhängt (dieſe Freiheit kommt nur Gott zu) — Freiheit von aller äußeren Beſtimmung zur Thätigkeit (auch dieſe kommt nur Gott zu) — Freiheit von vorhergehender, mit Nothwendigkeit verbundener Beſtimmung zur Thätigkeit (libertas indifferentiae).

In dieſem letzten Sinne ſprechen wir gewöhnlich in der Moral von der Freiheit des Menſchen *in abstracto*, als von einer Eigenſchaft des Willens, vermöge deren die Beſtimmung zur Thätigkeit ihm anheimgeſtellt iſt; die, weil ſie eine von ihm ſelbſt ausgehende Beſtimmung deſſen iſt, was noch unbeſtimmt war, Selbſtbeſtimmung genannt wird. Dieſe Eigenſchaft des Willens, die indifferentia ſelbſt, iſt nun eine verſchiedene je nachdem die Gegenſätze, zwiſchen welchen die Entſcheidung ſtattfinden ſoll, verſchieden ſind; libertas oder indifferentia contradictionis inter contradictoria (agere vel non agere), specificationis inter ea, quae specie differunt (ut bona diversarum virtutum), contrarietatis inter contraria (ut bonum et malum). Die beiden erſten Arten der Indifferenz bezeichnen weſentlich eine Vollkommenheit; denn Nichts iſt vollkommener, als, wie der heil. Thomas ſagt, servato ordine debiti finis die verſchiedenen einzelnen Güter resp. die Mittel zum Ziele ſelbſt wählen zu können; denn darin liegt ein gewiſſes dominium des Geiſtes über ſeine Thätigkeit und die Objecte deſſelben. Aber die indifferentia erga finem ipsum, vi cujus ab ordine debiti finis exiri potest, iſt formell keine Vollkommenheit, ſondern nur inſofern, als ſie im Willen auch das dominium der beiden anderen Arten ſupponirt. — Wenn man nun aber die Freiheit als einen Factor der moraliſchen Thätigkeit auffaßt, dann betrachtet man ſie nicht mehr abſtract, als eine Eigenſchaft der Willenskraft, ſondern concret, als dieſe ſelbſt, d. h. als den freien Willen. Die Freiheit, wie wir ſie aus der Hand des Schöpfers als etwas Gutes erhalten, iſt die Kraft und Tendenz zur Liebe des Guten, durch die wir die potestas servandae rectitudinis (Ans.) sive ordinis in debitum finem haben, und bei welcher die potestas deficiendi a rectitudine nur als accidentelle Unvollkommenheit in Betracht kommt. Die natürliche Freiheit iſt die Kraft und Tendenz,

liche Intereſſe in's Auge, dann können und müſſen wir uns eine Auffaſſung der Natur und Freiheit erlauben, durch welche ſie der Gnade gegenüber als etwas Selbſtſtändiges und Gutes auftritt und einen eigenen Factor neben der Gnade bildet, wie ſie die griechiſchen Väter und auch Auguſtinus ſelbſt gegen die Manichäer feſtgehalten haben.

Dieſelbe iſt eben jene, welche unſerer ganzen Abhandlung zu Grunde gelegt worden iſt und liegt zwiſchen den beiden vorher erwähnten in der Mitte. Nach ihr iſt nämlich die Natur weder die Beſtimmungsloſigkeit und Ohnmacht zu allem Guten, die wir ganz aus uns haben, noch die volle Beſtimmtheit zu allem auch dem höchſten Guten, wie wir ſie von Gott durch die Gnade erhalten; weder reine Unvollkommenheit, noch reine Vollkommenheit. Sie enthält eine gewiſſe Kraft und Beſtimmung zum Guten, diejenige nämlich, welche uns von Gott durch, mit und in unſerer eigen-

---

das natürlich Gute zu lieben und zu wirken; die übernatürliche die Kraft und Tendenz, das übernatürlich Gute zu lieben und zu wirken. Jene iſt die natürliche, dieſe die durch die Gnade erhobene und verklärte Willenskraft. Etwas unklar ſcheint es uns, wenn man die übernatürliche Freiheit der natürlichen nicht als ein Vermögen höherer Art, ſondern bloß als einen Zuſtand der Freiheit von der Sünde, der Schuld u. ſ. w. darſtellt. Denn dann ſcheint die übernatürliche Freiheit mehr ein Product der Thätigkeit der natürlichen Freiheit, als ein Princip einer neuen höheren Thätigkeit zu ſein. Inwiefern die Erlangung der übernatürlichen Freiheit und der Uebergang der natürlichen in ſie von der Thätigkeit dieſer letzteren abhängt, werden wir bald ſehen.

In Bezug auf das Verhältniß von Gnade und Freiheit gibt es viele und große Geheimniſſe, ſowohl natürliche als übernatürliche. Aber auf der anderen Seite die vielen heftigen Controverſen, welche ſich auf dieſen Punkt beziehen, ſcheinen uns eben daher zu rühren, daß man das Geheimniß dorthin legen will, wo es nicht zu finden iſt. Es fehlt dabei wohl an jener eben ſo zarten als umſichtigen Analyſe der Begriffe wie der Worte, welche den heil. Thomas ſo ſehr auszeichnet. Auch Suarez, deſſen große Verdienſte Herr Profeſſor Werner erſt vor Kurzem in ein ſo helles Licht geſtellt hat, iſt ſehr ſtark in der Anwendung derſelben; er iſt äußerſt umſichtig und ſcharf, aber zu ſcharf und nicht delicat genug, indem er verwandte Begriffe und die verſchiedenen in einander ſpielenden Bedeutungen der Worte nicht nur unterſcheidet, ſondern auseinander reißt und ſie ſo aus ihrer natürlichen innigen Verbindung bringt. Es iſt uns unbegreiflich, wie die in dieſem Punkte beſonders ausgezeichneten Leiſtungen des oben erwähnten Gregor von Valentia, der ein treuer Schüler des heil. Thomas, aber kein Thomiſt im Sinne der ſpätern Schule war, ſo lange unbeachtet geblieben ſind.

thümlichen Weſenheit und Subſtanz gegeben worden iſt. Aber ſie enthält zugleich eine gewiſſe Ohnmacht und Unbeſtimmtheit zum Guten, die von uns herkommt, inſofern unſere weſentliche Güte eine beſchränkte iſt; erſtens weil die natürliche Kraft und Tendenz zum Guten im Geiſte durch die Verbindung mit der Sinnlichkeit geſchwächt und gehemmt iſt; zweitens aber und ganz beſonders, weil auch der Geiſt zu dem höheren, der göttlichen Natur eigenthümlichen Guten an ſich noch gar keine Kraft und Beſtimmung beſitzt und daher zu dieſem eine neue, höhere Beſtimmung erhalten muß durch eine Uebernatur. So iſt die Natur etwas Gutes, ein eigener ſelbſtſtändiger Factor, der auch für ſich etwas Gutes zu leiſten vermag und daher ſich auch mit einem anderen Factor zur Bewirkung eines höheren Gutes verbinden kann [1]).

Hier tritt eine wahre und vollkommene Vermählung zwischen Natur und Gnade ein, deren Frucht in uns das himmliſche Leben der Kinder Gottes iſt. Hier haben wir ein für die Gnade empfängliches Subject, das in ihr und durch ſie ſeine höchſte Vollendung erreichen ſoll, das von ihr allein in der gegenwärtigen Weltordnung die Befriedigung aller ſeiner Bedürfniſſe zu erwarten hat, und deßhalb ihr mit ſehnſüchtigem Verlangen entgegengeht, um von ihr befruchtet, erleuchtet, belebt und in den Beſitz des höchſten Gutes eingeführt zu werden. Auf der anderen Seite aber iſt die Gnade ſelbſt nicht ſchon in dieſem Subjecte eingeſchloſſen; ſie tritt von Außen hinzu als der Abglanz göttlichen Lichtes, das alle vernünftige Geſchöpfe erleuchten, verklären, durchglühen ſoll, um ſie in das vollkommene Bild der göttlichen Sonne umzugeſtalten; allen iſt es angeboten, alle Geiſtesaugen berühren ſeine Schwingungen, und es verlangt nichts Anderes, als daß das Auge ſich öffne, damit es in daſſelbe hineindringe und es ganz mit ſeiner Herrlichkeit erfülle.

---

1) Die Gnade, inſofern die Natur eine Vermählung mit ihr eingehen kann und ſoll, iſt die Gnade im engern Sinne als die Uebernatur. Die actuelle, der Uebernatur vorgreifende und vorhergehende Gnade iſt, wie gleich gezeigt wird, die Vermittlerin der Vermählung. Mit ihr ſelbſt kann keine Vermählung ſtattfinden, einerſeits weil ihre Aufnahme nicht von der Natur abhängt, in die ſie ohne das Zuthun, ja nur zu oft gegen den Willen derſelben von Gott gelegt wird, andererſeits, weil ſie, wie oben gezeigt wurde, ohne die Uebernatur reſp. ihre einzelnen Kräfte, allein nicht hinreicht, eine übernatürliche Frucht, übernatürliche Lebensacte zu erzeugen. Sie iſt eben die in die natürliche Freiheit gelegte Anregung und Befähigung, ſich mit der Uebernatur zu verbinden und durch ſie eine Freiheit höherer Art zu werden.

Beide Factoren bedingen sich gegenseitig: „weder die göttliche Gnade bewirkt die Erleuchtungen der Erkenntniß ohne ein Subject, das nach seiner physischen Kraft (κατὰ δύναμιν φυσικήν) die Erleuchtung aufnimmt, noch auch das empfangende Subject ohne die höhere Einwirkung der Gnade," sagt der heil. Maximus Martyr in Cent. theol. de virt. IV. c. 12. Beide Factoren sind nothwendig für die Erzeugung des übernatürlichen Lebens im Menschen. Beide wirken mit zu diesem einen Ziele, um den Menschen mit Gott zu verbinden und Gott in ihm als seinem Bilde zu verherrlichen.

Die Gnade allein, als von Außen zum Wesen hinzutretend, kann ihm nicht die erste Anlage zum geistigen Leben, noch auch zur Verbindung mit Gott geben; sie setzt nothwendig schon eine solche Anlage als im Wesen des Menschen begründet voraus; sie ist eine höhere, vollkommenere, nicht durch innere Entwicklung gewonnene, sondern von Außen hinzugetretene Bestimmung (forma) der natürlichen Kraft und Anlage. (Vergl. Kap. 1. §. 5. S. 27 f. und Kap. 3. §. 3. S. 113 ff.) Das Subject muß seinem Wesen nach schon geistig, intellectuell und der Liebe fähig sein, um eine höhere Geistigkeit, Intellectualität und Liebe empfangen zu können.

Aber auch seine eigene Geistigkeit, Intellectualität und Liebe muß eine relativ unvollkommene sein, um in dieser höheren Bestimmung ihr Complement zu finden. Durch die Natur sind wir mit Gott verbunden und ihm ähnlich; durch sie erkennen wir Gott, streben nach der Liebe Gottes. Aber diese Aehnlichkeit und Verbindung, diese Erkenntniß und Liebe läßt einen unendlichen Abgrund zwischen uns und Gott. Die endliche Natur kann denselben durch ihre Kraft nicht ausfüllen. In der Fülle seiner unendlichen Liebe steigt Gott zur Creatur hinab, um sie durch seine unendliche Kraft zu sich zu erheben. In der Natur ist also die Empfänglichkeit für das göttliche Licht und Leben. Sie muß Gott mit dem Strome seines Lichtes ausfüllen, wie die Sonne eine reine Krystallkugel ganz mit ihrem Lichte durchströmt, daß sie gleichsam selbst eine Sonne wird; wie das Feuer sich mit einem edlen Metalle verbindet, um es ganz zu durchglühen und feurig zu machen. Sie muß Gott mit dem Samen seines göttlichen Lebens befruchten. Wie man einer Wurzel durch die Einpfropfung eines Zweiges höherer Art eine neue höhere Kraft gibt, damit sie neue Blüthen und Früchte treibe; so verbindet sich Gott selbst mit der Natur, um ihr den Keim zur Entfaltung himmlischer Blüthen und Früchte zu verleihen.

Es sind also die Grundbedingungen zu einer wahren Vermäh-

lung mit der Gnade da: gegenseitiger Unterschied der Factoren, gegenseitige Bedingtheit und auf beiden Seiten das zur innersten Vereinigung nothwendige Verhältniß von Subject und Form, Potenz und Act; aber ist auch ein gegenseitiges Verlangen nach dieser Verbindung vorhanden?

Von Seiten der Gnade läßt uns das Licht des Glaubens, das uns ihre Quelle, die göttliche Liebe, offenbart, nicht daran zweifeln. Nichts ist bei den Vätern, namentlich bei den griechischen, häufiger, als daß sie Gott mit der Sonne vergleichen, welche ihre segenbringenden, erleuchtenden und wärmenden Strahlen in reichster Fülle nach allen Seiten entsendet, um Alles zu beleuchten, was immer nur ihr Licht aufnehmen kann oder will. Gott ist „das Licht, das jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet." Das ist zunächst wahr von dem natürlichen Lichte, durch welches Gott zu jeder vernünftigen Creatur spricht und sie erleuchtet. Aber dieses ist, weil es in unserer Natur liegt, der Art, daß es nicht von unserem Willen abhängt, dasselbe in uns aufzunehmen oder nicht; höchstens können wir es verhindern, seine Strahlen frei und ungestört zu entfalten. Wenn wir daher jene Stelle mit den Vätern auch von dem Lichte verstehen, dessen Aufnahme von uns abhängt, vom übernatürlichen Lichte nämlich, so sehen wir, wie Gott in irgend einer geheimen Weise auch die Strahlen seines übernatürlichen Lichtes in aller Menschen Herzen fallen läßt (actuelle übernatürliche Gnaden), um sie auf den Empfang des Lichtes selbst vorzubereiten und dazu hinzuleiten. Die innige Vermählung des Sohnes Gottes, welcher das göttliche Licht selbst ist, mit einem Gliede des menschlichen Geschlechtes in der Einheit der Person, durch die er die Fülle der Gottheit corporaliter mit ihrem ganzen Reichthume in demselben als eine unerschöpfliche Quelle niederlegte, ist uns Bürge dafür, daß er das ganze menschliche Geschlecht, die ganze menschliche Natur in allen ihren Gliedern mit seinem göttlichen Lichte vermählen will.

Aber hat auf der anderen Seite auch die Natur ein Verlangen, diese Verbindung mit Gott und seiner Gnade einzugehen? Ein wirksames Verlangen, das sie den Armen ihres göttlichen Bräutigams entgegenführte, kann sie aus sich nicht haben. Sie selbst kann aus sich keinen Schritt thun, um die unendliche Kluft, die sie von der Gnade trennt, zu überschreiten; die Gnade selbst muß ihr die Hand dazu reichen und sie zu sich hinaufziehen. Die Gnade [1])

1) Die Gnade verstehen wir hier im eigentlichen Sinne als Uebernatur, als den höheren Zustand der Verklärung, in welchen die Natur eingehen soll. Wenn wir sagen, die Gnade ziehe die Natur zu sich hin,

ſelbſt erweckt in der Natur das Verlangen nach ſich; indem ſie ſich derſelben durch die erſten Strahlen ihres Lichtes offenbart, ſie mit den erſten Funken ihrer Wärme wohlthätig und lieblich berührt, entzündet ſie in derſelben das Verlangen, dieſem himmliſchen Lichte, das ſich ihr mittheilen will, ſich immer mehr zu nähern, um ganz von demſelben durchdrungen zu werden und es ſelbſt in ſich aufzunehmen. Die Gnade ſelbſt (nämlich in den der habituellen vorausgehenden Erleuchtungen und Inſpirationen) läßt die Natur ſo ganz ihre eigene Niedrigkeit, Dürftigkeit und Unfruchtbarkeit fühlen und regt dadurch dieſelbe an, in ihrem Schooße Hülfe, Beiſtand und Segen zu ſuchen.

Aber auch ſchon die Natur ſelbſt muß durch ihr eigenes Licht ihre Beſchränktheit und Unvollkommenheit erkennen und eingeſtehen, daß ſie ihre allſeitige und höchſte Vollkommenheit und Seligkeit, die ihr in der Anſchauung Gottes beſtimmt werden kann und wirklich beſtimmt iſt, nur durch die Gnade erreichen könne. Das Bedürfniß nach derſelben muß ſie um ſo mehr fühlen, da es gegen die einer Krankheit ähnliche Schwäche und Hemmung ſelbſt ihrer natürlichen Kräfte in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge kein anderes Heilmittel gibt, als jene himmliſche Salbung, jene wunderbare Gluth, jene göttliche Lebenskraft, welche die Wunden der Seele dadurch heilt, daß ſie dieſelbe zu einem höheren Leben wiedergebiert. Durch die Gnade werden alle Bedürfniſſe der Natur im vollſten und höchſten Maße befriedigt; und inſofern verlangt dieſe auch *natürlicherweiſe* nach der Verbindung mit ihr. Aber dieſes Verlangen macht bloß für die Gnade empfänglich; damit es zu ihr hinführe, muß es von der Gnade ſelbſt, wie wir oben ſagten, durch ihre erſten Strahlen entzündet ſein.

---

heißt dies ſoviel als, die göttliche Natur, von der die Gnade eine Participation iſt, und die folglich auch ſich ſelbſt in der Gnade mit der Natur vermählt, ziehe die Natur durch eine ihr mitgetheilte actuelle Bewegung (die gratia actualis als actuelle Erleuchtung des Verſtandes und Inſpiration des Willens) zu ſich hinauf, um ſie ſo für den Empfang der Gnade zu disponiren. Die actuelle, dem Beſitze der habituellen vorhergehende Gnade wird folglich hier inſofern Gnade genannt, als es ein Impuls, eine Bewegung zur Erlangung der eigentlichen Gnade iſt. So kann man ſagen, daß die Gnade in ihrem Prinzip und Ideal, der göttlichen Natur, unſere Natur ſelbſt zu ihrem Empfange disponirt und ſie zu ſich heranzieht. Auf ähnliche Weiſe ſagen wir: die Gluth, welche ein kalter Körper von einem anderen erhalten ſoll, disponire dieſen zu ihrer Aufnahme, inſofern ſie, bevor ſie auf ihn übergeht, ihn trocknet, erleuchtet, erwärmt, bis er ſie ſelbſt aufnimmt.

Wenn nun die Natur das empfängliche Subject, die Gnade der daſſelbe befruchtende himmliſche Thau iſt, wenn beide darnach ſtreben, ſich mit einander zu vereinigen, dann muß die wahre Vermählung auch wirklich eintreten, ſobald die Natur die von der Gnade ergangene Einladung gehorſam und demüthig annimmt und ſich ihr in die Arme wirft. Die Natur kann und darf nämlich an ſich dieſes Bündniß nicht beanſpruchen und nicht erwerben, weil es zu erhaben für ſie iſt, wie wir eben geſehen haben. Darum wird ſie durch das Licht und den Zug der Gnade ſelbſt dazu eingeladen. Ich ſage eingeladen; denn ſie wird nicht genöthigt, vielweniger gezwungen, dieſes Bündniß einzugehen. Damit die Verbindung nicht eine natürliche ſei, wie zwiſchen Leib und Seele, ſondern eine wahre Vermählung, muß ſie ſowohl von Seiten der Gnade als der Natur eine freie ſein. Gott gibt die Gnade mit der größten Freiheit, aus reiner, überfließender Liebe, weil ſie nicht ein Moment in dem natürlichen Leben ſeines Geſchöpfes iſt, für das er nothwendig ſorgen muß. So muß auch die Natur ſie mit Freiheit empfangen, weil Gott dieſes ſein höchſtes Geſchenk ihr nicht auch gegen ihren Willen aufnöthigt und es ihr nur geben will, wenn ſie bereit iſt, daſſelbe in geziemender Weiſe zu empfangen. Daher ſoll ſie ſich mit Freiheit dem zuvorkommenden Zuge der Gnade ergeben, ſich bereit erklären, die aus der Verbindung mit ihr entſpringenden Geſetze zu beobachten und alle Hinderniſſe derſelben hinwegräumen.

Dieſe Freiheit iſt noch eine Freiheit der Natur, nicht der Gnade, inſofern das ſie beſitzende Subject, indem es ſich durch ſie zur Gnade hinbewegt, noch nicht im Zuſtande der Gnade und von dieſer informirt iſt, obwohl es von der Gnade angezogen wird. Dieſe Freiheit muß auf Seiten der Natur liegen, weil die Gnade ſonſt, wie ſie Allen beſtimmt iſt, ſo auch Allen in Wirklichkeit gegeben würde, und weil dieſe ſelbſt die Freiheit, ſie zu beſitzen oder nicht, nicht geben kann. Sie liegt in der Natur, aber nur inſofern dieſe, durch einen übernatürlichen Zug getragen, in den Zuſtand der Gnade übergehen ſoll. Darum iſt ſie dennoch keine rein natürliche Freiheit; denn die Acte einer ſolchen, wie ſie in keiner Weiſe von der Gnade abhängen, können auch nicht zu ihr hinführen, viel weniger ſie erwerben. Selbſt die von der actuellen Gnade angeregte natürliche Freiheit kann, weil ſie der noch nicht in die Uebernatur eingegangenen Natur angehört, die habituelle Gnade als etwas unendlich höher Stehendes nicht erwerben; ſie kann nur zu ihr hinführen. Und ſo iſt auch ihr Act einfach der des demüthigen Gehorſams, der Unterwerfung, der Ergebung in die Einladung der Gnade,

indem ſie das Geſchenk dankend annimmt, nicht aber daſſelbe beanſprucht oder gar verdienen will.

Der Act der Freiheit in der Natur iſt ein Act der Demuth, indem ſie ihre eigene Niedrigkeit, Unfähigkeit und Unwürdigkeit, und ihren unendlichen Abſtand von der Gnade anerkennt und ſich nur ihrem höheren Willen ergibt. Dieſe Freiheit der Demuth hat Nichts gemein mit der Freiheit des Stolzes, der pelagianiſchen Freiheit. Erſtens ſetzt ſie ihren Act nicht unabhängig von allem göttlichen Impulſe, da ihr ja ſelbſt der natürliche nicht genügt und ein übernatürlicher nothwendig iſt. Zweitens beanſprucht ſie auch die Gnade nicht, als etwas ihr Gebührendes oder Verdientes. Vielmehr eben das Bewußtſein der eigenen Niedrigkeit und Anſpruchsloſigkeit, durch welches die Natur Gott nicht als ihren Schuldner, ſondern als ihren Herrn, dem ſie ſelbſt ganz angehört, anerkennt, beſtimmt ſie auch, dem Rufe ſeiner herablaſſenden Liebe ſich zu unterwerfen und zu der Höhe emportragen zu laſſen, zu welcher er ſie erheben will.

So wird dann durch die herablaſſende unendliche Liebe Gottes dieſe wunderbare Vermählung der göttlichen mit der menſchlichen Natur in der Mittheilung der Gnade oder der Uebernatur vollzogen; und eine keuſche Vermählung. Denn die Gnade ihrerſeits vereint ſich mit der Natur und befruchtet ſie ohne ſie zu verletzen; die Natur iſt, inſofern ſie ein Ebenbild Gottes iſt, die reine [1]) empfängliche Erde, auf welche die Gnade vom Himmel her den Thau göttlicher Kraft, um ſie zu erquicken und zu befruchten, und himmliſches Licht herabbringt, um ſie zu verſchönern und zu erwärmen. Die Natur iſt das Auge, das durch die Einwirkung des Lichtes, ohne verletzt zu werden, das Bild des Gegenſtandes, von dem es herkommt, in ſich erzeugt. Und umgekehrt, auch die Natur befleckt die Gnade nicht; denn dieſe tritt nicht in ſie ein, bevor ſie nicht von aller Sünde, die der Gnade direct widerſtrebt, (von der Todſünde) gereinigt iſt; ſo lange ſie noch von einem anderen Prinzipe eingenommen iſt und ſich

1) Dies kann man von der Natur auch nach der Erbſünde und, wenngleich weniger, nach der wirklichen Sünde ſagen. Denn die Schuld zerſtört nicht die innere Güte der Natur, inſofern ſie ein Werk und folglich ein Ebenbild des Schöpfers iſt; als ſolches iſt ſie aber das an ſich für die Gnade empfängliche Subject. Die Schuld ſtellt gewiſſermaßen eine Wand auf zwiſchen der Natur und Gott als der Quelle des übernatürlichen Lichtes, welche dieſes verhindert, ſich der Natur mitzutheilen. Auch dieſe Auffaſſung iſt bei den Vätern, und beſonders beim heil. Thomas, ſehr bekannt.

beherrschen läßt; so lange sie nicht mit einer concupiscentia casta, d. h. einer nicht selbstsüchtigen, sondern reinen Begierde nach der Verbindung mit der Gnade verlangt. Die Natur muß gewissermaßen jungfräulich sein, d. h. nicht schon die Frucht ihrer Sinnlichkeit oder ihres Egoismus empfangen haben, damit sie durch die Gnade und in ihr jene himmlische Fruchtbarkeit empfange und so das eigene Bild des göttlichen Lichtes und die Frucht des göttlichen Lebens erzeuge, ja den Sohn Gottes selbst gewissermaßen in sich wiedergebäre.

Besteht nicht eine wunderbare Aehnlichkeit zwischen der Vermählung der Natur mit der Gnade und der Vermählung der jungfräulichen Mutter Maria mit dem heiligen Geiste? Keine Aehnlichkeit ist tiefer begründet, als diese, und Nichts ist von größerer Bedeutung für die Auffassung der Herrlichkeit des Christenthums. Die jungfräuliche Mutter goß, wie die Kirche sagt, das ewige Licht in die Welt aus; sie gebar den Sohn Gottes in der menschlichen Natur und empfing ihn in ihrem Schoße. Hier soll der Sohn Gottes nicht in der physischen Einheit der Person, sondern in moralischer Einheit der Person, durch ein reelles Bild seines göttlichen Lichtes und eine reelle Participation seines göttlichen Lebens in der menschlichen Natur wiedergeboren werden. Jene hypostatische Union ist wie das Ideal, so auch das Prinzip und Ziel dieses letzteren durch die Gnade. Sie ist Prinzip, weil durch sie die Gottheit der ganzen Menschheit in untrennbarer Verbindung nahe gebracht wurde, und in dem einen Individuum der menschlichen Natur die Fülle der Gottheit niedergelegt war, um von da aus durch Participation allen anderen mitgetheilt zu werden. Sie ist das Ziel; weil der wahre Gottmensch auch das Haupt und der König aller durch ihn der göttlichen Natur theilhaft gemachten Menschen sein muß, und diese ihm eben zur größeren Verherrlichung seiner Größe zugesellt werden.

Die ganze Art und Weise, wie sich die göttliche Natur in der Person des Wortes mit der menschlichen im Schoße der jungfräulichen Mutter vermählte, entspricht in allen Momenten der Art und Weise, wie sich Gott in der Gnade mit der Natur in jedem Menschen vermählen will [1]). Die menschliche Natur hätte dem Sohne Gottes anerschaffen werden können; dann wäre keine Mutter nöthig gewesen; aber weil er in derselben geboren werden wollte, mußte

1) Auch Augustinus hat diese Parallele gezogen, blieb aber aus den oben angeführten Gründen bei der Gratuität der Gnade stehen.

ſich auch der heilige Geiſt mit einer menſchlichen Mutter vermählen. Dieſe ſowohl als der heilige Geiſt mußten dazu mitwirken; Gott konnte ohne dieſe keinen Menſchen, dieſe konnte ohne Gott keinen Gottmenſchen erzeugen. Sie war die reine Erde, welche der heilige Geiſt wie eine Wolke überſchatten und mit dem Thaue ſeiner Kraft befruchten ſollte. Von Ewigkeit her hatte er ſie zu ſeiner Braut erkoren und erwartete in der inbrünſtigſten Liebe die Zeit, wo er ſich ihr mittheilen könnte; und ſie hinwiederum verlangte, durch ſeine Gnade erleuchtet und angetrieben, wie keine andere Creatur nach der endlichen höchſten Vereinigung Gottes mit der Menſchheit. Aber dieſes Verlangen war, da ſie den unendlichen Abſtand zwiſchen Gott und ſich erkannte, mit der größten Demuth verbunden; ſie erkannte, daß ſie jenes große Gut ſelbſt nicht verdienen konnte, ſie hielt ſich nicht für würdig, das erhabene Geheimniß in ſich erfüllt zu ſehen. Da ergeht durch den Engel an ſie die Einladung des heiligen Geiſtes, ſich mit ihm zu vermählen. Obwohl ſie durch ihre Einwilligung Gott nicht beſtimmte, das Geheimniß ſelbſt zu beſchließen, wollte dieſer doch ihre Einwilligung abwarten, damit die Vermählung auch ihrerſeits aus freier Liebe hervorgehe. „Sieh, ich bin eine Magd des Herrn," ſpricht ſie, „mir geſchehe nach deinem Wort." Als gehorſame, demüthige Magd willigt ſie ein in das Wort, die Aufforderung ihres Herrn, um ſeine Mutter zu werden. Durch daſſelbe Gefühl ihrer Demuth, durch daſſelbe Bewußtſein ihrer Nichtigkeit, mit dem ſie ſich einer ſolchen höchſten Vereinigung mit der höchſten Güte für unfähig und unwürdig hielt, unterwirft ſie ſich auch demüthig der herablaſſenden Liebe Gottes, um ſich von ihr zur höchſten Würde erheben zu laſſen und zu dem größten Werke mitzuwirken. So kommt die keuſche Vermählung der reinſten und empfänglichſten Creatur mit dem reinſten und heiligſten Gott zu Stande. Der Thau und die Kraft des heiligen Geiſtes ſtrömt auf dieſe empfängliche Erde herab, um ihr eine göttliche Fruchtbarkeit zu verleihen und aus der Wurzel Jeſſe ihre himmliſche Blüthe hervorſproſſen zu laſſen; das göttliche Licht fällt in ſeiner ganzen Fülle in ſie wie in einen reinen Spiegel hinein, um durch ſie in die Welt ausgegoſſen und geboren zu werden. Sie war Jungfrau vor der Vermählung, weil ſie keinen anderen Samen empfangen, kein fremdartiges Licht aufgenommen; ſie iſt es in der Vermählung, weil ſie durch jenen Samen nicht im eigenen Leben verletzt wird, ſondern ſelbſt zu höherem Leben erblüht, weil ſie durch jenes Licht nicht befleckt, ſondern in himmliſcher Weiſe gereinigt und verklärt wird; ſie bleibt es nach der Vermählung, weil ſie, nachdem ſie die höchſte Frucht geboren, von der

Quelle des Lichtes ſelbſt durchſtrömt worden, keinen anderen Samen, kein anderes Licht mehr aufnehmen kann noch ſoll [1]). Kann es eine größere Aehnlichkeit geben, kann eine vollkommenere Parallele gezogen werden, als zwiſchen der Vermählung der Jungfrau mit dem heiligen Geiſte und der der Natur mit der Gnade! Die Aehnlichkeit in allen Theilen iſt ſo ſprechend und klar, daß wir die Vergleichung in den einzelnen Zügen nicht beſonders zu verfolgen brauchen. Auf beiden Seiten vermählt ſich in analoger Weiſe in der wunderbarſten und innigſten Verbindung die Höhe mit der Tiefe, das Unendliche mit dem Endlichen, der Himmel mit der Erde. Beide Geheimniſſe ſind gleich erhaben und wunderbar: Quid est magis tremendum — mirandum, quod se dedit terrae Deus, aut quod vos dat coelo; quod societatem carnis intrat ipse, aut quod vos faciat consortium divinitatis intrare. (*Petr. Chrys.* serm. 67.) Beide Geheimniſſe ſtehen in der innigſten Verbindung; beide ſind durch dieſe Verbindung der Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt der ganzen übernatürlichen Weltordnung des Chriſtenthums.

Die Einführung der freien Natur in das wunderbare Licht der Gnade und ihre endliche vollkommene Verklärung durch dieſe iſt das große Werk der Trinität, das große Werk der Vermittlung zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Natur in der Perſon des Gottmenſchen, das große Geheimniß des Chriſtenthums. Natur und Gnade in ihrer gegenſeitigen Bewegung, ihrem gegenſeitigen freundlichen Entgegenkommen ſind die Factoren des großen Weltdramas. Die Gnade ſteigt zur Natur hinab, um dieſelbe ihrer göttlichen Herrlichkeit theilhaft zu machen und mit Gott in ewiger himmliſcher Seligkeit regieren zu laſſen; und die Natur ſteigt zur Gnade hinauf, um, durch ſie verklärt und befruchtet, das himmliſche Leben der Kinder Gottes zu erzeugen.

Aber iſt das Verhältniß, das zwiſchen beiden beſteht, nicht vielmehr ein Kampf, als eine Vermählung; ein Kampf der Natur gegen die Gnade, und der Gnade gegen die Natur, der mit dem endlichen

1) Die Analogie der Jungfräulichkeit vor und nach der Vermählung kann bei der Vermählung von Natur und Gnade nur im beſchränkten Sinne angewandt werden. Bei dieſer iſt es nämlich nicht abſolut nothwendig, daß die Natur vor ihrer Verbindung mit der Gnade nie von der Sünde befruchtet geweſen ſei, und nachher nicht mehr befruchtet werde. Es iſt ſtreng genommen bloß nothwendig, daß ſie dann, wann ſie mit der Gnade verbunden werden ſoll, die Verbindung mit der Sünde aufgegeben habe; und wenngleich die Gnade dieſe für die Zukunft nicht unmöglich macht, ſo verlangt ſie doch ihrer Natur nach, daß dieſelbe nicht mehr eintrete, widrigenfalls ſie ihre Verbindung auflöſt.

Siege jener und der Vernichtung dieſer enden ſoll? Tritt nicht das Chriſtenthum auf mit dem Schwerte, um der Natur, der Vernunft und ihrem Leben den Krieg anzukündigen? Iſt nicht ſein Wahlſpruch die Kreuzigung der Welt, der Natur und der Vernunft? Verlangt es nicht von uns das Aufgeben aller natürlichen Gefühle und Neigungen, ſelbſt unſeres natürlichen Denkens? Und auf der anderen Seite, ſehen, hören und fühlen wir nicht, wie die Natur in dem Chriſtenthum ihren Feind erkennt, der ſie bekämpfen und vernichten will? Erfahren wir nicht, wie die Natur ſich gegen den Einfluß der Gnade ſträubt? Trägt nicht die Natur in ſich ein Geſetz, das dem Geſetze des heiligen Geiſtes geradezu entgegengeſetzt iſt? Lehren uns nicht die Asceten, wie die Bewegungen und Tendenzen der Natur und der Gnade nach ganz entgegengeſetzten Richtungen auseinander laufen? (de imit. Christi l. 3. c. de diversis motibus naturae et gratiae). Wo aber Kampf iſt, da iſt Feindſchaft; und wo Feindſchaft herrſcht, kann keine Vermählung ſtattfinden.

Dieſe Schwierigkeit führt uns zu dem anderen großen Geheimniß der übernatürlichen Weltordnung, dem Geheimniſſe des Kreuzes, der Opferung, Vernichtung, der Natur durch die Gnade. Das Geheimniß der Vermählung kann mit dieſem nicht in Widerſpruch ſtehen; vielmehr müſſen wir zwiſchen Beiden die innigſte Verbindung finden, wie auch in der Perſon des Gottmenſchen die Erhebung und Opferung der menſchlichen Natur ſich nicht aufheben. Wir könnten ſagen, zwiſchen Gnade und Natur herrſche in einem gewiſſen Sinne geradezu Feindſchaft, wenn man nämlich die Natur in der oben angegebenen Weiſe formell als das rein aus ſich unabhängig von Gott dem Menſchen Eigenthümliche, als die Defectibilität resp. die Tendenz zum Böſen, zur Selbſtſucht, zum Stolze, zur Sinnlichkeit auffaßt. Dieſe Natur kann die Gnade nur bekämpfen; ſie ſtrebt darnach, ſie wirklich zu vernichten.

Betrachten wir nun aber die wirkliche und concrete Natur der Menſchen, ſo ſcheint die Feindſchaft ebenfalls noch fortzubeſtehen; und um dies zu erklären, ſagen Manche, es ſei ein Kampf nicht mit der wahren, ſondern der durch die Sünde verdorbenen, verkehrten und dem Böſen zugewandten Natur. Nach unſerer Anſicht iſt die Natur, abgeſehen von dem formellen Momente der Erbſünde, welches nur auf Grund einer höheren, übernatürlichen Ordnung denkbar iſt, und von der ihr entſprechenden Oeconomie der Erlöſung, jetzt in einem Zuſtande, in dem Gott ſie hätte erſchaffen können; auch jetzt iſt ſie noch ein Werk des Schöpfers, als ſolches alſo an ſich gut und hat als ſolches keinen geraden Gegenſatz zur Gnade; ſie

ist vielmehr das für dieselbe empfängliche Subject. Sagt ja der heil. Paulus selbst (Röm. 7, 22. 15.), daß der innere Mensch, das «ego,» der höhere und wichtigste Theil der Natur, der geistige Theil, durch den sie auch jetzt noch ein natürliches Ebenbild Gottes ist, ebenfalls mit dem Fleische ringt und kämpft, und daß der Geist Gottes durch die übernatürliche Gnade eben an diesen anknüpft und sich mit ihm verbindet, um den Kampf durch einen triumphirenden Sieg zu vollenden. Der Kampf ist auf dem Gebiete der Natur, in ihr selbst, zwischen dem höheren und niederen Theile derselben, deren ursprüngliche (freilich ebenfalls übernatürliche) vollkommene und friedfertige Vermählung durch die Sünde aufgehoben worden ist. Die Vermählung mit der Gnade findet im Menschen zunächst dem Geiste nach statt; sie wird daher nicht aufgehoben und soll vielmehr den Geist im Kampfe gegen das Fleisch unterstützen. Nur insofern kämpft die Gnade auch gegen den Geist, als dieser gegen seine eigene Natur einigermaßen in das Gesetz des Fleisches verstrickt wird, oder in stolzem Egoismus sich gegen die Gnade selbst empört.

Ja, ich sage noch mehr, jener Kampf offenbart uns gerade das Geheimniß der Vermählung von Natur und Gnade in seiner ganzen Größe. Das Geheimniß ist jetzt größer und erhabener, als es im ersten Menschen war.

Ursprünglich hatte Gott die Vermählung von Natur und Gnade so eingerichtet, daß auch alle Schwächen der Natur aufgehoben wären, so lange diese sich nicht über sich selbst gegen die Gnade erhöbe und so die Verbindung mit ihr abbräche. In jener gesunden und kräftigen Natur offenbarte die Gnade nur ihre erhebende Kraft; die Vermählung war eine friedfertige ohne allen Kampf. Gott ließ die Empörung der Natur zu, aber nur, um die Vermählung nachher desto inniger und glorreicher zu machen. Die Natur, von der Gnade getrennt, verlor zur Strafe auch ihren inneren Frieden, ihre innere Verbindung und Harmonie, und sank so gleichsam in das eigene Nichts zurück. Gott hätte sie jetzt in ihrer Ordnung belassen und durch natürliche Unterstützung sie mühsam ihrem natürlichen Ziele entgegengehen lassen können. Er hätte sie auch durch die Vermittlung des Gottmenschen, der überhaupt die Vermählung zwischen Natur und Gnade begründet, nach einer aufrichtigen Bekehrung wieder in ihren früheren Zustand zurück versetzen können.

Dieses wäre anscheinend die größte Wohlthat seiner Liebe gewesen. Seine Verherrlichung und die der Natur selbst verlangten aber eine ganz andere Ordnung. Die Natur sollte in ihrer Ohnmacht, ihrem Elende bleiben, um in einem fortdauernden lebendigen

Bilde zu zeigen, nicht nur wie arm sie aus sich ohne Gott sei (das geschieht auch im reinen Naturzustande), sondern auch und vorzüglich, was ihr nothwendiges Schicksal sei, wenn sie die ihr bestimmte übernatürliche Verbindung mit Gott aufgebe. Dieser Zustand ist ein Tribut, den die göttliche Gerechtigkeit verlangt, und eine Strafe für die Natur, so lange sie die verlorene Verbindung mit Gott nicht wiedererlangt. Der Mittler der Gnade überhaupt, der Gottmensch, nahm auch diese Strafe, soweit sie keine Unordnung in der Natur selbst einschließt, mit auf sich, um so dem Vater genugzuthun und uns von ihm die Gnade wieder zu erlangen. Aber wie jener Zustand für ihn persönlich keine Strafe war, so ist er auch für alle Diejenigen keine Strafe mehr, welche durch ihn in die Gnade wieder eingegangen sind. Nihil damnationis est in iis, qui sunt in Christo Jesu. (Rom. 8, 1.) Nichtsdestoweniger besteht er fort zur größeren Verherrlichung Gottes und seiner Gnade und zur größeren Verherrlichung der Natur selbst. Gott wird nicht mehr verherrlicht, als dadurch, daß sein Geschöpf ihm gegenüber sein Nichts erkennt und, indem es sich gleichsam selbst vernichtet und die Folgen seiner Nichtigkeit gern erträgt, sich ihm zum Brandopfer darbringt.

Und dies ist auch die größte Herrlichkeit der Creatur, wenn sie so mit Gott verbunden und ihm unterworfen wird, daß sie sich ihm selbst als Brandopfer darbringen kann; wie es die tiefste Erniedrigung derselben ist, wenn sie sich stolz gegen Gott, die Quelle ihres Seins, ihrer Kraft und ihres Lebens, erhebt und so im Grunde sich auf ihr eigenes Nichts concentrirt. Das Feuer, in dem dieses Brandopfer Gott dargebracht werden soll, ist die Gnade mit der glühenden Gottesliebe, die sie in der Creatur entzündet. Sie zielt darauf hin, nicht nur die Neigung zum Sinnlichen und Sündhaften, die in der Natur liegt, zu überwinden, sondern auch jene Selbstständigkeit, jenen Eigenwillen, jene Unabhängigkeit, welche der Natur eigen und an sich nicht böse ist, aber leicht Veranlassung zum Bösen werden kann und wird, gänzlich aufzuheben, auf daß Gott allein in ihr lebe und verherrlicht werde. Sie verlangt von der Natur die Entsagung vieler auch sonst guter natürlicher Dinge und Verhältnisse, damit sie nur Gott allein angehöre. Sie überredet die Natur das zu lieben und aufzusuchen, vor dem sie an sich zurückschaudert, und nicht nur ihr natürliches Elend mit Freuden zu tragen und sich dessen zu rühmen (glorior in infirmitatibus meis), sondern immer mehr Leiden und Demüthigungen zu verlangen, Niedrigkeit, Verachtung und Schmerz gewissermaßen ihrer selbst wegen zu lieben und hochzuhalten, weil in dieser liebevollen Selbstvernichtung des Geschöpfes

die Ehre des Schöpfers den höchſten Triumph feiert. Mit einem Worte, ſie ſtrebt darnach, die Natur zur Verherrlichung Gottes zu kreuzigen, wie der Sohn Gottes ſelbſt ſeinem himmliſchen Vater zu Ehren ſeiner Menſchheit nach leiden und gekreuzigt ſein wollte. Aber wie er die Stunde ſeines Leidens als die Stunde ſeiner Verherrlichung betrachtete, ſo ſtrebt auch die Gnade, indem ſie der Natur Gewalt anthut, nur nach ihrer Verherrlichung.

Darum hat das Joch der Schwäche (und Sündhaftigkeit) und des Elendes, unter welchem die menſchliche Natur eben ihrer eigenthümlichen Schwäche nach ſeufzt, das ſie auch nach natürlicher Ordnung tragen müßte, und das ſomit an ſich kein Geheimniß iſt, in der gegenwärtigen Weltordnung, eben in Bezug auf das Geheimniß der Gnade, ſelbſt eine geheimnißvolle Bedeutung. Dieſe beſteht nicht darin, daß es eine durch die Sünde hervorgebrachte Zerrüttung der Natur iſt; die Natur als ſolche und ihre natürliche Entwicklung ſowohl als ihre durch ihre eigene Thätigkeit etwa bewirkte Zerſtörung iſt kein Geheimniß im chriſtlichen Sinne des Wortes. Dieſe Schwäche und dieſes Elend der Natur iſt ein Geheimniß nur in Verbindung mit der höheren Ordnung der Gnade, inſofern ſie durch Verletzung derſelben in Adam eingetreten iſt und bei der Wiederherſtellung derſelben zur größeren Verherrlichung der Gnade und der Natur ſelbſt dienen ſoll.

Die natürlichen Schwächen und Leiden und die endliche Auflöſung der Natur ſind jetzt nicht eine einfache Folge ihrer weſentlichen Unvollkommenheit, die ſie eben nur mit Geduld ertragen ſollte. Durch die Gnade iſt ſie eine Opferung der Natur zur Genugthuung für ihre Empörung gegen die Gnade, zur größeren Verherrlichung Gottes und zu ihrer eigenen übernatürlichen Läuterung und Verherrlichung. Die Natur ſelbſt ſträubt ſich gegen ihre eigene Nichtigkeit und möchte ſie nicht anerkennen, und es iſt im Grunde ein naturaliſtiſcher Gedanke, wenn man denkt, daß die Leiden, der Tod, die Begierlichkeit ohne die Sünde im Menſchen nicht beſtehen könnten; die Gnade aber, indem ſie die Natur in der erhabenſten Weiſe mit Gott verbindet, lehrt ſie ſeinetwegen nicht nur ihre natürliche Güte, ſondern auch ihre natürliche Unvollkommenheit und Nichtigkeit lieben und ſich derſelben rühmen und freuen. Wie Gott durch die Gnade ſich ganz in ſeiner Erhabenheit und Herrlichkeit der Natur mittheilt, ſo ſoll ſich auch dieſe in ihrer ganzen Nichtigkeit Gott hingeben, um deſto aufrichtiger ſagen zu können: Du biſt Alles und ich bin Nichts.

Das Geheimniß des Kreuzes, der Kreuzigung der Natur durch die Gnade bewirkt demnach offenbar ſo wenig eine Feindſchaft zwi-

ſchen Natur und Gnade, welche eine Vermählung beider aufhöbe, daß es vielmehr das Geheimniß der Vermählung in ſeiner ganzen Größe zeigt. Dieſe iſt jetzt im Zuſtande des Kampfes viel wunderbarer und inniger, als ſie im Zuſtande des Friedens im erſten Menſchen war. Sie iſt wunderbarer, weil ſie nicht die Natur in ihrer vollſten Kraft ohne ſtörende Hinderniſſe vorausſetzt, ſondern, wie Auguſtinus (de corr. et gr. c. 12) ſagt, zum menſchlichen Willen in ſeiner Schwäche hinzutritt, um ihm eine unüberwindliche und unbeſiegbare Macht zu geben, durch die er alle Schwierigkeiten, alle Schwächen, alle Uebel ſiegreich überwinden könne. Sie iſt inniger; denn die Gnade vermählt ſich mit der Natur nicht nur in *ihrer Güte, ſondern auch in ihrer Schwäche und ihrem Elende*, wie ebenfalls in der Incarnation die Gottheit ſich ſubſtantiell mit der menſchlichen Natur in ihrer Leidensfähigkeit und Sterblichkeit verbunden hat.

Gerade durch dieſe infirmitas carnis und den Tod ſoll darum auch die Natur ihrer endlichen vollkommenen Verklärung und Verherrlichung in der vollkommenen Vermählung mit der Gnade entgegengehen, wie auch Chriſtus leiden mußte, um ſo in ſeine Herrlichkeit einzugehen.

Mit Freiheit und im Kampfe vermählt ſie ſich jetzt mit derſelben; wenn aber die Gnade in das Licht der Herrlichkeit übergegangen iſt, wird die Verbindung eine unauflösliche, ein matrimonium ratum. Die Freiheit der Natur neben der Gnade hört auf, weil ſie ganz von ihr durchdrungen und eingenommen wird; aber auch ihre eigene Schwäche, ihr eigenes Elend hört auf, weil ſie ganz durch das Licht der Gnade verklärt und verherrlicht wird. Dann wird ſie gewiſſermaßen der Gnade gegenüber vernichtet, aber nur in ihrer Unvollkommenheit, und erreicht ſomit in und durch die Gnade ihre höchſte Vollkommenheit. Wie in Chriſtus nach der Auferſtehung die Kraft und Gluth der göttlichen Natur und Geiſtigkeit die Schwäche und Leidensfähigkeit der menſchlichen Natur verſchlang und ſie ſo in Gott verklärte, daß der Apoſtel ſagen konnte: nunc jam non cognovimus secundum carnem Christum: ſo ſagt derſelbe Apoſtel (1 Cor. 15, 43. vergl. Röm. 8.), wird auch die ignobilitas, infirmitas, animalitas unſerer Natur durch die Kraft des in der Gnade in uns wohnenden göttlichen Geiſtes jetzt beſiegt und überwunden, um dereinſt ganz abſorbirt zu werden, auf daß Gott Alles in Allem ſei.

Dieſe Verherrlichung und Verklärung der Natur durch die Gnade iſt der Abſchluß und das Ziel der ganzen übernatürlichen Weltordnung, die auf die Verklärung der geſchaffenen durch die göttliche

Natur gerichtet ist; in der Anknüpfung und Vermittlung zwischen Natur und Gnade, in ihrer Vermählung liegt das Geheimniß ihrer Entwicklung. Es ist ein Geheimniß, ja ein unauflösliches Räthsel für die auf sich selbst bestehende natürliche Vernunft, welche sich in den Gehorsam des Glaubens nicht gefangen geben will. Die Heilsordnung des Christenthums ist dem animalis homo Thorheit. Aber der Glaube offenbart es uns, und läßt uns durch dasselbe Alles nach seiner wahren Bedeutung beurtheilen. (Spiritalis homo judicat omnia.) Darum wird es dem Gläubigen ein Licht, das alle übrigen Geheimnisse des Christenthums beleuchtet und in ihrem wahren Glanze erkennen läßt.

Epilog.

Alle, ja alle, und namentlich alle göttlich geistigen, übernatürlichen Dinge beurtheilt der geistige, vom Geiste Gottes erleuchtete Mensch, und desto besser, je deutlicher und bestimmter er den Gesichtspunkt, unter dem er Alles betrachten und beurtheilen soll, ins Auge faßt.

Alle übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums stehen mit der Stellung, welche der Mensch in demselben einnimmt, in welcher er auf dem Gebiete desselben steht, in Verbindung. Schon in der Einleitung haben wir darauf aufmerksam gemacht, wie deßhalb nur mit Rücksicht auf die absolute Uebernatürlichkeit dieser Stellung des Menschen, oder auf eine Uebernatur in demselben, ihr eigener übernatürlicher Charakter und ihre Bedeutung für die christliche Heilsordnung erkannt werden könne und müsse. Im Verlaufe der Abhandlung fand sich auch mehrere Male Gelegenheit, solche Berührungspunkte der Lehre von der Uebernatur mit anderen Geheimnissen hervorzuheben.

Die Dreifaltigkeit in Gott, als in der wesenhaften Mittheilung der göttlichen Natur an mehreren Personen bestehend, ist der Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt der übernatürlichen Heilsordnung. Denn diese wird *begründet* durch eine gnadenvolle Mittheilung der göttlichen Natur an den Menschen; sie *besteht* in einer Verbindung des Menschen mit Gott als seinem Vater, die derjenigen analog ist, welche der eingeborene Sohn Gottes mit dem Vater im heiligen Geiste besitzt; und sie *führt* uns zur Dreifaltigkeit *zurück*, indem sie, wie der heil. Johannes sagt, uns „eine Gemeinschaft, Gesellschaft mit dem Vater und dem Sohne" im heiligen Geiste ein-

gehen läßt, in der wir sie lieben und verherrlichen und an ihrer Seligkeit theilnehmen.

Die Incarnation des Sohnes ist das Geheimniß der Vermittlung unserer Natur mit der göttlichen; der Sohn Gottes nimmt deßhalb unsere Natur an, um uns zu seinen Brüdern in der Theilnahme an seiner göttlichen Natur zu machen; als Erstgeborener sollte er das Haupt aller Brüder sein und als solches den übrigen Gliedern gleichförmig werden in ihrer Natur (Debuit per omnia fratribus similari. Hebr. 2, 17.), damit von ihm die vergöttlichende Kraft in alle Glieder ausströmen könnte. Seine wirkliche Gegenwart in der Eucharistie, wo er sich uns zur Speise gibt, mußte das Vehikel werden, um die Fülle der Gnade und des göttlichen Lebens auf uns überzuleiten.

In Bezug auf den Menschen liegt das Geheimniß seiner gegenwärtigen Lage und seiner Stellung nicht eigentlich in seinem gegenwärtigen Zustande *an sich*, sondern in dem Verhältnisse desselben zu dem ursprünglichen geheimnißvollen und übernatürlichen Zustande der ersten Menschen, der uns durch die Erbsünde verloren gegangen, und zu dem anderen, in den wir durch Christus wieder eingeführt werden sollen. Die Nothwendigkeit der Erlösung durch einen Gottmenschen, ihre Bedeutung und Weise kann nur so vollkommen begriffen werden.

Diese Geheimnisse geben wir bloß beispielsweise an, weil es die wichtigsten sind und sie durch das in dieser Abhandlung Gesagte zunächst beleuchtet werden. Eine weitere und allgemeinere systematische Anwendung der Lehre von der Uebernatürlichkeit der christlichen Heilsökonomie muß einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben, wenn der Urheber der Gnade die vorliegende segnet und in Zukunft unsere Bemühungen zu seiner Verherrlichung begünstigen will. Unermeßlich wäre der Vortheil für die christliche Wissenschaft und das christliche Leben, wenn die Theologie diese Grundlage in sich aufnehmen und auf derselben ihr ganzes Gebäude mit Consequenz und Festigkeit aufbauen würde. Dann würde die Wissenschaft des Glaubens in ihrer ganzen Selbstständigkeit und Erhabenheit und in ihrem wunderbaren inneren Organismus zu Tage treten, wenn man sie formell und materiell als übernatürlich, als eine in übernatürlichem Lichte gewonnene Wissenschaft einer übernatürlichen Ordnung der Dinge behandelte. Sie würde als Theilnahme an der Wissenschaft Gottes die wahre *transcendentale Wissenschaft* sein, nach welcher der Stolz der natürlichen Vernunft unseres Jahrhunderts so sehr verlangt.

Der seraphische Geist des heil. Bonaventura hat in jenem herrlichen Buche, dem itinerarium mentis in Deum c. 6. et 7. ihren Plan mit Meisterhand gezeichnet. Von Natur durch unsere Vernunft haben wir nur eine aufsteigende Wissenschaft, die zu unmittelbarem Gegenstand die natürlichen Dinge als solche hat, und nur von ihnen zu ihrer nothwendigen Ursache, zu Gott als dem höchsten Sein, Jehovah, in der Einheit der Natur aufsteigt. Das ist die Methode der Philosophie, Erkenntniß des Grundes aus der Wirkung und der Erscheinung; das der Gegenstand derselben die natürlichen Dinge in ihren natürlichen Beziehungen zu sich selbst und zu Gott. Durch die Gnade aber werden wir der göttlichen Erkenntniß theilhaft und erkennen somit Alles in und aus seinem Grunde. In der visio beatifica gibt er sich uns zu erkennen als das lichtvolle Ideal aller Dinge, aus dem wir Alles klar erkennen und vollkommen begreifen können. Wenn sich uns Gott aber im Glauben unmittelbar mittheilt, gibt er sich uns zu erkennen als die höchste unendliche Güte. Im Glauben also erkennen wir aus der höchsten Ursache, aus Gott, Alles, wie er es aus seiner unendlichen Güte hervorgehen läßt. Bonum est communicativum, diffusivum sui. Auch die natürlichen Dinge fließen aus der göttlichen Güte, die sich ihnen mittheilt, aber sie werden durch die Vernunft unmittelbar in ihrer Wirklichkeit erkannt. Ueber sie hinaus liegen andere Mittheilungen derselben, welche durch die Vernunft weder in den natürlichen Dingen, noch unmittelbar in sich selbst erkannt werden können. Die erste und höchste ist die wesenhafte communicatio und diffusio der göttlichen Natur vom Vater in die anderen Personen; die zweite die hypostatische Verbindung der zweiten Person mit der Menschheit; die dritte die Verbindung des Gottmenschen mit allen übrigen Menschen in der Eucharistie und Gnade, um ihnen aus der Quelle der göttlichen Güte alle ihre Reichthümer zuzuführen u. s. w.

Das ist die Methode der Wissenschaft des Glaubens, an der Hand Gottes und nach seinem eigenen Worte die innere und äußere Entfaltung und Mittheilung seiner Güte zu verfolgen; und Alles zu erkennen, wie es mit seinem Grunde, der göttlichen Güte, und dem Plane ihrer Mittheilung, den sie uns selbst offenbart hat, zusammenhängt. Das ist der Gegenstand der Glaubenswissenschaft; zunächst und besonders die übernatürliche Entfaltung und Mittheilung der göttlichen Güte und dann secundär ihre Mittheilung in der Natur, insofern diese mit jener in Verbindung steht und ihr untergeordnet ist.

Ganz ähnlich zeichnet uns der heil. Thomas die Methode und

den Charakter der christlichen Wissenschaft. Gebe Gott seinen Segen dazu, daß recht viele eifrige Forscher ihre Bemühungen nach der von jenen beiden erleuchteten Sternen christlicher Wissenschaft gezeigten Richtung hinrichten.

Aber noch mehr als die Wissenschaft muß das christliche Leben durch die Hervorhebung seiner übernatürlichen Grundlage, seines übernatürlichen Zieles und seiner übernatürlichen Thätigkeiten einen neuen Aufschwung erhalten. O, wie arm, wie niedrig erscheint uns die christliche Moral, wenn man sie nur als die Moral des Menschen, (d. h. auf seine natürliche moralische Würde, die in Vernunft und freiem Willen besteht, gegründete) nicht als die der Kinder Gottes betrachtet! O wie wenig erscheint dann jener himmlische, geistliche, heilige, ja göttliche Charakter der christlichen Tugend in seinem vollen Glanze! Es reicht nicht hin, daß man die überaus große und väterliche Liebe Gottes zu uns hervorhebt, noch auch, daß man im Allgemeinen sagt, wir seien durch Christus vom Vater adoptirt und seine Miterben geworden. Um die Größe jener Liebe zu erkennen, muß man die Größe ihrer Wirkung in uns einsehen; um zu begreifen, wie wir wahrhaft Brüder Christi seien, muß man auf die Gleichförmigkeit mit ihm in der göttlichen nicht weniger als in der menschlichen Natur eingehen. Und die Gnade darf nicht nur als ein unterstützendes Moment im moralischen Leben, sie muß als seine neue höhere Grundlage aufgefaßt und dargestellt werden. Dann gewinnen wir eine wahre Moraltheologie im Gegensatze zur Moralphilosophie. Dann können wir auf der Kanzel eine dogmatische, d. h. eine auf den Glauben, die Gnade und die Geheimnisse des Christenthums gegründete Moral predigen.

Eine solche Auffassung des christlichen Lebens zeichnet namentlich den heil. Petrus Chrysologus aus und verleiht seinen Reden jenen begeisterten Schwung, jene wundervolle Salbung, die uns so sehr entzückt und erbaut. Ueberall nimmt er als Grundlage des christlichen Lebens an, daß wir nicht einfache Knechte (obwohl auch dieses schon eine große Ehre wäre), sondern Kinder Gottes sind, die durch die Theilnahme an seiner Natur ein himmlisches Geschlecht werden und darum nicht in knechtischer Ehrfurcht fern von ihm stehen bleiben, sondern in kindlicher, vertraulicher Liebe sich ihm nähern und in seinem Schoße, an seinem Herzen ruhen.

Ich glaube die Abhandlung nicht besser beschließen zu können, als wenn ich in der einen oder der anderen Stelle aus seinen Homilien dem Leser ein Beispiel vorlege, wie man diese schöne Lehre wundervoll verständlich und erbaulich darstellen kann, und ihn dadurch

auch für die Trockenheit und Unbeholfenheit unſerer Darſtellung, welche ihr vielleicht zu Viel von ihrem Glanze genommen hat, entſchädige.

Sehen wir, wie er in ſeinen Homilien über das Vater Unſer ſowohl die abſolute Uebernatürlichkeit unſerer Stellung zu Gott, die er nicht weniger als ſelbſt die Incarnation bewundert, wie auch in Folge davon die Uebernatürlichkeit der einzelnen im Gebete des Herrn verlangten Dinge, der Heiligung des göttlichen Namens, der Theilnahme am göttlichen Reiche, der Erfüllung des göttlichen Willens, des Brodes für die Seele hervorhebt und dadurch den erhabenen und himmliſchen Sinn jenes Gebetes vor unſere Augen treten läßt.

Hoc, quod audituri estis, stupent Angeli, miratur coelum, pavet terra, caro non fert, auditus non capit, non attingit mens, tota sustinere non potest creatura: ego dicere non audeo, tacere non possum; Deus det ut et vos audire possitis et ego dicere.

Quid est magis tremendum, quod se dedit terris Deus, aut *quod vos dat coelo;* — quod societatem carnis intrat ipse, aut quod *vos facit consortium divinitatis intrare;* — ... quod ipse in vestram nascitur servitutem, *aut quod vos sibi gignit in liberos*; — quod suscipit paupertatem vestram, aut quod vos sibi facit haeredes, *sui Unici cohaeredes? Est utique terribilius. quod terra transfertur in coelum, homo deitate mutatur, servitutis sors dominationis jura sortitur.*

Sed hoc quamvis metuendum sit, tamen quia causa non docentem respicit, sed jubentem, accedamus filioli, quo vocat caritas, trahit amor, invitat affectio: Deum patrem viscera sentiant, vox personet, loquatur lingua, spiritus clamet, et totum quod in nobis est, respondeat gratiae, non timori....

„Pater noster, qui es in coelis.“ Hoc quum dicis, ..., intellige *esse tibi genus de coelo*, cujus pater habetur in coelo; et age, ut vivendo sancte sancto respondeas patri. Dei filium ille se probat, qui vitiis non obscuratur humanis, qui *divinis virtutibus* elucescit.

„Sanctificetur nomen tuum.“ *Cujus genus sumus, ejus censemur et nomine*; rogamus ergo ut nomen ejus, quod est in se et per se sanctum, sanctificetur in nobis....

„Adveniat regnum tuum.“ Petimus, ut qui sibi regnavit semper, modo regnet in nobis, ut et *nos in illo regnare* possimus.... liberi perpetuam in vitam.

„Fiat voluntas tua.“ Hoc est regnum Dei, quando et in coelo

et in terra Dei voluntas est sola, quando in omnibus hominibus Deus meus est, Deus vivit, Deus agit, Deus regnat, Deus est totum, ut juxta illud Apostoli Deus sit omnia in omnibus.

„Panem nostrum etc. . . .“ *Coelestis pater coelestem panem coelestes filii ut postulemus hortatur.* Ipse dixit: ego sum panis, qui de coelo descendi. Ipse est panis, qui satus in Virgine, fermentatus in carne, in passione confectus, in fornace coctus sepulchri, in ecclesiis conditus, illatus altaribus, coelestem cibum quotidie fidelibus administrat. Hom. 67.

In der einundſiebenzigſten Homilie erklärt er die Verbindung des Geheimniſſes der göttlichen Dreifaltigkeit mit dem übernatürlichen Leben der Gnade in der Natur und ſomit die große Bedeutung deſſelben auch für das praktiſche Chriſtenthum.

Quid valeat fides, credulitas quid possit, quanti sit confessio, hodie monstratur in vobis. Ecce Trinitatis trina confessio in coelestem sobolem de terrena vos sustulit servitute. Ecce fides, quae Deum locuta est Patrem (der Glaube an die Perſon des Vaters in Gott im Gegenſatz zum Sohne) patrem vobis Deum hodie conquisivit; ecce vox, quae confessa est Deum Filium, vos Dei adoptavit in filios; ecce credulitas, quae Deum Spiritum proclamavit, de carnis substantia mortali in vitalem Spiritus substantiam (similitudine) vos mutavit. Quis pietatis tantae dignus invenietur assertor? Deus Pater homines dignatur haeredes, Deus Filius non dedignatur servos cohaeredes, Deus Spiritus carnem consortem divinitatis assumit; fit coelum possessio terrenorum, et inferis addicti jurisdictione suscipiuntur in supernis, Apostolo probante cum dicit: an nescitis quia angelos judicabimus.

Vocate ergo Deum patrem, vosque, si nondum natos, jam tamen designatos filios esse jam credite, et date operam, quatenus sit vobis *coelestis vita*, sint vobis *divini mores*, et *forma deitatis* tota vestra praeferatur in forma; quia coelestis Pater respondentes generi filios muneribus ditat divinis, degenerantes ad poenalem revocat servitutem.

Mit einem Worte, aus unſerer übernatürlichen Verbindung mit Gott leitet der heil. Petrus Chryſologus die Erhabenheit der Gegenſtände und Motive unſeres Glaubens, unſerer Hoffnung, unſerer Liebe her; auf ſie gründet er die Erhabenheit unſerer Pflichten gegen Gott, den Nächſten und gegen uns ſelbſt; durch ſie erklärt er die Tiefe des Falles in der Sünde, ſelbſt in jener, welche keine perſönliche iſt; durch ſie bringt er die ganze Heilsökonomie in Verbindung

mit dem Hauptgeheimniſſe der heiligen Dreifaltigkeit; durch ſie erklärt er, wie die Incarnation die übernatürliche Grundlage Alles deſſen iſt, wodurch das Syſtem des Chriſtenthums über Natur und Vernunft erhaben iſt; durch ſie läßt er uns die Nothwendigkeit, aber auch die abſolute Erhabenheit der Gnade begreifen; durch ſie erklärt er uns die geheimnißvolle himmliſche Mutterwürde der Kirche und die wunderbare Kraft und Bedeutung ihrer Sacramente u. ſ. w. Mehr brauche ich nicht zu ſagen, um zu beweiſen, wie der in dieſer Abhandlung angedeutete Weg zur Förderung ächt chriſtlicher Wiſſenſchaft und chriſtlichen Lebens in der Schule und auf der Kanzel eben jener iſt, welchen dieſer erleuchtete Kirchenvater mit ſo vielen anderen, namentlich den griechiſchen in den erſten und blühendſten Zeiten des Chriſtenthums eingeſchlagen hat. Interrogate patres vestros et dicent vobis.

A. J. G. E. G.

Literarische Anzeigen.

Im Verlage von **Franz Kirchheim** in Mainz sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Christologische Predigten,

gehalten

von **Dr. Johannes Theodor Laurent,**

Bischof von Chersones i. p. i., ehemaligem Vicar von Hamburg und von Luxemburg.

Zwei Bände in 91 Bogen gr. 8. Preis 7 fl. rhein. — 7 fl. öst. W. — 4 Rthlr.

Diese christologischen Predigten enthalten in tiefer und geistvoller Auffassung und klarer Darstellung die gesammte Glaubenslehre der katholischen Kirche. Der gebildete Laie kann durch sie ein wissenschaftliches Verständniß der Glaubenswahrheiten sich aneignen, ohne mühsam durch ein theologisches Compendium sich durcharbeiten zu müssen; ja der tiefe und innige Zusammenhang der einzelnen Dogmen und ihre Bedeutsamkeit im Einzelnen wird ihm klarer gemacht, als es in gewöhnlichen dogmatischen Handbüchern der Fall ist. — Und gerade diese tiefe, geistreiche Auffassung der einzelnen Dogmen wird diese Sammlung von Predigten auch dem gebildeten Theologen schätzenswerth machen, ihm ein tieferes Eindringen in unseren heiligen Glauben wesentlich erleichtern und ihm neue Waffen zum Kampfe gegen den Unglauben unserer Tage an die Hand geben; abgesehen davon, daß trotz unserer überreichen Predigtliteratur dogmatische Predigten solcher Art noch immer eine große Seltenheit sind und die Vertheilung des dogmatischen Stoffes auf das Kirchenjahr den Gebrauch derselben sehr erleichtert.

Physiologie der Kirche.

Forschungen

über die

geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht.

Von **Friedrich Pilgram.**

gr. 8. 31 Bogen. Preis 3 fl. 30 kr. rhein. — 3 fl. 50 Nkr. öst. W. — 2 Rthlr.

Das vorliegende Werk schien der Verlagshandlung eine wesentliche Lücke in der theologischen Literatur auszufüllen und hat sie deswegen den Verlag mit Freuden übernommen. Es soll durch dasselbe das Verständniß der Kirche aus ihren eigenen „geistigen Grundgesetzen" heraus vermittelt und eben dadurch die Erkenntniß ihres Wesens tiefer erfaßt und allgemein gültig begründet werden. Der Verfasser betritt einen neuen bisher nicht begangenen Weg, um einen Gegenstand zu behandeln, der zur brennenden Tagesfrage geworden und eben jetzt, nachdem er dreihundert Jahre lang mit geistigen und materiellen Waffen bekämpft, durch brutale Gewalt vom Angesichte der Erde vertilgt werden soll — es aber nicht wird, da die Verheißung seiner Dauer bis auf das Ende der Zeiten lautet. Wir hoffen, daß dieses Buch manche bei Protestanten wie bei Katholiken bestehende Vorurtheile zerstreuen und eine gerechtere Würdigung der Kirche anbahnen wird.